Soñar en la antigüedad

Los soñadores y su experiencia

Sergio Pérez Cortés

ANTHROPOS

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Casa abierta al tiempo
UNIDAD IZTAPALAPA
Consejo Editorial de Ciencias Sociales y Humanidades

grupo editorial
siglo veintiuno

siglo xxi editores, méxico
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310 CIUDAD DE MÉXICO
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, argentina
GUATEMALA 4824, C1425BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

anthropos editorial
LEPANT 241-243, 08013 BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

SOÑAR EN LA ANTIGÜEDAD

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS

F I L O S O F Í A

100

Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector General
Eduardo Abel Peñalosa Castro

Secretario General
José Antonio De Los Reyes Heredia

Coordinador General de Difusión
Francisco Mata Rosas

Director de Publicaciones y Promoción Editorial
Bernardo Javier Ruiz López

UNIDAD IZTAPALAPA

Rector
José Octavio Nateras Domínguez

Secretario
Miguel Ángel Gómez Fonseca

Directora
de la División de Ciencias Sociales y Humanidades
Juana Juárez Romero

Coordinadora General
del Consejo Editorial de Ciencias Sociales y Humanidades
Alicia Lindón Villoria

Comité Editorial de Libros
Gabriela Correa López (Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa)
Pablo Castro Domingo (Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa)
Pedro Castro Martínez (Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa)
Gustavo Leyva Martínez (Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa)
Alicia Lindón Villoria (Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa)
José Manuel Valenzuela Arce (El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana)

El manuscrito de este libro ingresó al Comité Editorial de Libros del Consejo Editorial de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, para iniciar el proceso de evaluación por sistema doble ciego, en la sesión trimestral invierno de 2017, celebrada el 3 de abril 2017 y quedó aprobado para su publicación el 9 de septiembre 2017.

Sergio Pérez Cortés

SOÑAR EN LA ANTIGÜEDAD
Los soñadores y su experiencia

ANTHROPOS

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Casa abierta al tiempo
UNIDAD IZTAPALAPA
Consejo Editorial de Ciencias Sociales y Humanidades

Soñar en la antigüedad : Los soñadores y su experiencia / Sergio Pérez Cortés. — Barcelona : Anthropos Editorial ; México : Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, 2017
382 p. ; 21 cm. — (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 100)

Bibliografía p. 357-379
ISBN 978-84-16421-73-2
ISBN UAM: 978-607-28-1159-1

1. Filosofía occidental: antigua, hasta c. 500 2. Deconstructivismo, estructuralismo, posestructuralismo I. Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa (México) II. Título III. Colección

Primera edición: 2017

© Sergio Pérez Cortés, 2017
© Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, 2017
© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2017
Edita: Anthropos Editorial. Lepanto, 241. 08013 Barcelona, España
www.anthropos-editorial.com
En coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana
Prolongación Canal de Miramontes 3855. Ex Hacienda San Juan de Dios
14387, Tlalpan. Ciudad de México, México

Unidad Iztapalapa
Consejo Editorial de la División de Ciencias Sociales y Humanidades
San Rafael Atlixco No. 186, edificio H, Segundo piso
Colonia Vicentina, 09340 Iztapalapa. Ciudad de México, México
ISBN Anthropos: 978-84-16421-73-2
ISBN UAM: 978-607-28-1159-1
Depósito legal: B. 27.694-2017
Diseño e ilustración de cubierta: Javier Delgado Serrano
Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial
(Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 936 972 296
Impresión: Lavel Industria Gráfica, S.A., Madrid

Impreso en España - *Printed in Spain*

Este libro ha sido dictaminado positivamente por pares académicos ciegos y externos a través del Consejo Editorial de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, se privilegia con el aval de la institución coeditora.

Todos los derechos reservados. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 917021970/932720447).

PRESENTACIÓN

SUBJETIVIDAD Y EXPERIENCIA ONÍRICA

¿Soy yo quien sueña? ¿Es a mí a quién pueden serle atribuidas esas narraciones extravagantes, por momentos criminales y las más de las veces imposibles? Los sueños posibilitan estas preguntas porque son un aspecto singular de la experiencia humana: el soñador sabe que los sueños son suyos, puesto que es él quien sueña, pero al mismo tiempo no puede estar seguro de que son su obra, al menos no bajo el estado de conciencia ordinario. Los sueños parecen escindir al individuo en diversas instancias de sí. Y sin embargo, está claro que sus sueños le conciernen solo a él, dicen algo de él mismo y de nadie más: soñamos siempre de manera individual, es decir como existencias subjetivas independientes. Con frecuencia, los sueños se presentan como acertijos: son narraciones hechas con los recursos de la imaginación por medio de un simbolismo atemporal y prelingüístico. Es precisamente ese carácter enigmático lo que parece demandar un cierto compromiso reflexivo que suscita diversas interrogaciones, nuevas maneras de introspección que pueden tomar la forma, sea de una interpretación del contenido del supuesto mensaje o bien preguntarse por el estado interior del soñador. Para muchos de nosotros, sujetos de la modernidad, después de la conmoción freudiana los sueños deben ser comprendidos en clave subjetiva: ellos permiten entrever una escena que, aunque interior al individuo, permanece largamente ignorada por este. Los sueños son hoy sobre todo manifestaciones de una verdad alojada en cada individuo que, aunque resulta ser su verdad más profunda, solo aflora a la superficie envuelta en los ropajes de la imaginación incontrolable. Puesto que son experiencias estrictamente individuales, los sueños se han convertido en un hilo más en la trama de reclusión del sujeto

moderno en sí mismo. Pero este modo de relacionarse con los sueños, característico de la modernidad, no es sin embargo más que una entre otras distintas posibilidades en que los individuos de occidente han dialogado con sus sueños, se han interrogado a sí mismos e interactuado con otros soñadores.

El propósito de este trabajo es justamente examinar otras formas de experiencia onírica es decir otras formas de incidencia de los sueños en la existencia. Para ello nos desplazaremos a la antigüedad. No lo hacemos con el fin de encontrar en qué medida esas experiencias antiguas se aproximan o prefiguran a la nuestra sino a la inversa, para mostrar la distancia que separa aquellas preocupaciones, esas ansiedades, esos afanes, de nosotros mismos. A diferencia del sujeto moderno quien, salvo sufrir problemas afectivos graves que lo remiten al diván, suele enviar los sueños al cajón de la indiferencia y el olvido, los individuos de la antigüedad hicieron uso de sus sueños para diferentes propósitos: para conocerse, para guiar su conducta, para establecer una diferencia con sus semejantes, para exaltarse o individualizarse. En la antigüedad, una vida razonable no podía dispensarse de esa tarea. La conciencia antigua interroga a los sueños pues no sabe a ciencia cierta cuál es su origen y no siempre cree que se trate de simples productos del psiquismo interior; en consecuencia, esa consciencia se problematiza a sí misma: ¿qué parte de responsabilidad tiene, qué le corresponde hacer, hasta qué punto está involucrada? y finalmente dialoga con muchos otros individuos acerca de sus sueños, sea para pedir su ayuda en la interpretación, sea para sobresalir entre ellos.

Es debido a este desplazamiento que nuestro libro está dividido de la siguiente manera: el primer capítulo incluye las filosofías helenísticas y su concepción de los sueños. Su primer apartado se refiere a la filosofía estoica y el segundo a la filosofía de Epicuro. Hemos elegido las filosofías helenísticas porque son las que prestan mayor atención a la subjetividad soñadora y al carácter moral del durmiente. Ocasionalmente aparecerán mencionadas otras doctrinas filosóficas de la antigüedad, pero por su carácter ético aquellas doctrinas centran su reflexión en la manera en la que el agente moral debe hacer frente a sus producciones oníricas. Ambas se proponen definir una actitud que permita al soñador vivir una vida libre y verdadera, una plena realización de sí. Para estas filosofías los sueños no son un obstáculo a la vida moral sino una oportunidad de alcanzar la virtud, la impasibili-

dad, la libertad interior, a pesar de las amenazas, tentaciones o insinuaciones que los sueños pueden propiciar.

El segundo capítulo se ocupa de lo que hemos llamado «grandes soñadores», esto es de hombres y mujeres que han dejado testimonio explícito de la manera en que los sueños incidieron es sus vidas. El primer apartado se refiere a Elio Aristides, un orador perteneciente a la cultura pagana en la segunda mitad del siglo II d.C., quien hizo de sus sueños y sus visiones un medio de comunicación constante con Asclepio, el dios taumaturgo griego. La obediencia absoluta a las prescripciones divinas fue para Aristides una forma de sobrevivencia y un modo de realización profesional. El segundo apartado se refiere a Perpetua, una joven mártir cristiana de inicios del siglo III d.C. quien unos días antes de ser sacrificada en la arena parece haber dejado de propia mano, en una serie de sueños y visiones, el testimonio de la nueva fe y de los valores que los creyentes perseguidos debían hacer suyos si deseaban ser acogidos por Cristo. Los sueños de Perpetua son indicativos de una nueva forma de la subjetividad, asombrosa para el mundo clásico, que la religión naciente traía consigo. El tercer apartado se refiere a san Jerónimo, el gran exégeta cristiano quien expresó, a través de sus sueños, la tensión interior de un intelectual educado en la tradición clásica que no podía abandonar y que no contaba con una cultura cristiana, apenas en formación. Los sueños de san Jerónimo son un signo del papel que una nueva interioridad jugaría en la tradición cultural del mundo de Cristo. Finalmente, el cuarto apartado se concentra en los monjes que a partir del siglo IV d.C. decidieron exiliarse al desierto para llevar la guerra moral hasta el último reducto del territorio diabólico, y luchar ahí en nombre de la humanidad entera. Para estos, los sueños ocupan un lugar especial porque revelan, sin el obstáculo de la conciencia, el estado del alma que lucha por alcanzar una pureza perfecta que le permita volver al estado original de la creación.

Este segundo capítulo se propone mostrar que para un gran número de individuos de la antigüedad los sueños ofrecían un modo alternativo de mirar al mundo y mirarse a sí mismos. Ciertos sueños los llenaban de inquietud, otros les aportaban imágenes consoladoras: a Elio Aristides ellos le revelaban la presencia de un dios personal y sanador; a los otros, soñadores cristianos, les hacían reconocer la existencia intangible de un Dios trascendente. Los sueños parecían unir dos mundos: la profundidad del

fuero interior y la exterioridad de un mundo de dioses y otros reinos espirituales. Pero la relación con lo divino no era la misma para todos y esta dependía de narraciones irrepetibles, ambiguas, sujetas a reglas extraordinarias que, por su extrañeza, exigían adoptar diversas actitudes hermenéuticas.

En síntesis, este libro se desplaza a la antigüedad para examinar otras formas de experiencia del individuo que sueña, las maneras cambiantes en las que este se planta ante sus sueños para asimilarlos o rechazarlos, esto es para hacerlos incidir de algún modo en su existencia. Pero hay algo que ninguno de estos soñadores hace y que los separa del soñador moderno: ellos no los interrogan para encontrarse a sí mismos en las profundidades de un «yo» inaccesible para los demás y para sí mismo, y que ocultaría una verdad de sí que subyace en lo más profundo de sí. Los sueños no les hablan de un «yo» que se negaría a salir a la luz. Por el contrario, nuestros soñadores interrogan y se apropian de sus sueños para crearse un «yo» alternativo, para modelar su existencia, para formar un nuevo discurso interior. Son estas formas distintas de experimentarse como soñadores las que nos interesan. Apoyándose en un material histórico, *la nuestra es una apuesta filosófica*: la subjetividad (que en este caso se descubre en y a través el sueño) no es una entidad inmóvil y permanente que estaría para siempre alojada en el fondo de uno mismo. El «sujeto» no es una sustancia, esto es, una entidad que se fundaría a sí misma, que encontraría en sí misma su propia justificación; por el contrario, el sujeto es una «forma», una forma histórica de experimentarse a sí que afortunadamente no es siempre idéntica a sí misma. Nuestro trabajo se propone entonces como objetivo general ser una contribución, mediante el examen de la experiencia onírica, a una historia de las prácticas de la subjetividad en occidente.

De este modo se comprende el uso intensivo que hacemos de las filosofías de Michel Foucault y Pierre Hadot.[1] Ambos han defendido que la antigüedad tenía una concepción del agente moral y su subjetividad que descansaba en una «elaboración de

1. En la bibliografía se encontrará el detalle de los textos pero desde ahora señalamos los más importantes: Foucault, M., *Le gouvernement de soi et des autres*, *Subjectivité et vérité*, *L'herméutique du sujet*, *Le courage de la vérité*, *L'usage des plaisirs*, *Le souci de Soi*. Hadot, Pierre, *Qu-est-ce que la philosophie ancienne?*, *Exercises spirituels et philosophie antique*, *La citadelle intérieure*, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité*.

sí», en una práctica sobre uno mismo que debía conducir a un «yo» renovado que dejaba atrás al «yo» inauténtico que se creía ser, y esto con el fin de alcanzar una vida más verdadera, un proyecto de existencia más logrado. A lo largo de la exposición se encontrará entonces la tesis de que hay otras formas de «sujeto soñador», que el sujeto que sueña no está atado a ninguna naturaleza inmutable, que tiene la libertad de determinarse a sí mismo y por tanto es más libre de lo que piensa. Por ello se encontrarán actuando una serie de categorías filosóficas indispensables para comprender el proceso por el cual el sujeto se vincula a sus sueños para interrogar-los e interrogar-se. Desde ahora deseamos hacer explícitas dichas categorías a fin de ofrecer al lector un marco general que corre el riesgo de ocultarse en el océano de los detalles.

Consideraciones preliminares

La experiencia y la problematización

Desde el inicio, nuestro propósito consiste en colocar a cada soñador en su singular experiencia onírica. La categoría de «experiencia» es fundamental porque con ella se indica que el encuentro del soñador con sus sueños y consigo mismo no sucede nunca de manera inmediata, directa. Tal relación «individuo-sueño» solo es posible al interior de una forma de experiencia, esto es por la mediación de un conjunto de prácticas, discursos, doctrinas que la posibilitan. No puede haber una reflexión, un conocimiento de sí del soñador sino al interior de esas condiciones de posibilidad. Es en ciertas formas de experiencia en las que se presenta la diferencia más notable entre nuestros soñadores: los soñadores inspirados por la filosofía buscarán su libertad interior ante cualquier amenaza externa: ellos llaman «virtud» a la capacidad de mantener su poder de elección en todas las circunstancias de la vida. Actuarán sobre sí mismos para ser fundamentalmente inmunes ante cualquier poder externo. Los soñadores cristianos, en cambio, se proponen ajustar infaliblemente sus vidas a los mandatos de Dios: ellos llaman «perfección» a la obediencia a las normas de un Padre invisible pero omnipresente. Actuarán sobre sí mismos para agradar, mediante la humildad, a Dios. Remitir los sueños a una forma de «experiencia» es enton-

ces hacer explícitas las premisas al interior de las cuales el soñador se percibe y se designa a sí mismo para transformarse. Tal categoría de «experiencia» se refiere entonces a las condiciones externas, sean filosóficas, religiosas o sociales en las que se forma y se realiza toda relación del soñador consigo mismo. No hay ningún sustrato anterior a la experiencia desde el cual el sujeto podría reflexionarse a sí mismo. La experiencia del soñador está toda hecha con los procedimientos, discursos y prácticas en las que emerge. Fuera de este régimen, el sujeto no sabe, ni podría saber, nada de sí mismo. Con la categoría de «experiencia» se intenta pues resaltar que la relación del soñador con sus sueños, tan íntima como parezca, también tiene una historia.

Es siempre al interior de una experiencia donde el sujeto puede interrogar a sus sueños, formularse cuestiones, preguntarse a sí mismo. Para designar este conjunto de interrogantes que se dirige a sí mismo se hará uso de la categoría de «problematización». La «problematización» indica pues para nosotros *el modo en que los soñadores se encuentran a sí mismos* en torno a ciertas inquietudes o ansiedades. Es bajo una cierta problematización que san Jerónimo encuentra en sus sueños las tensiones propias a un intelectual del cristianismo naciente. Es bajo una problematización de sí donde Elio Aristides recibe en sus visiones los tratamientos divinos que le permiten preservar su vida y su carrera de orador. Al problematizarse, el individuo pone en juego ciertas normas de relación de sí a sí y se pone a sí mismo en relación a esas normas. La problematización es pues un dispositivo a través del cual el sujeto se interroga acerca de lo que es, lo que hace y el mundo en que vive. No hay experiencia como soñador sino mediante una problematización del sueño y de sí, la cual produce efectos de realidad y con ello permite al sujeto formas de apropiación y transformación de sí. Con la categoría de «problematización» se busca delinear el dominio en que uno mismo se hace aparecer a uno mismo.

Más importante aún, una problematización es un conjunto de prácticas discursivas y no discursivas que hace entrar el contenido de los sueños en el juego de lo verdadero o de lo falso, esto es que lo constituyen como objeto de un determinado saber. Toda experiencia del valor de un sueño, su afirmación o su rechazo se realiza al interior de una problematización y es dentro de esta que tal o cual visión o imagen es evaluada en relación a las normas y el dispositivo en el que aparecen. Cada problemati-

zación propone un «régimen de verdad» es decir una relación del sujeto y su sueño en relación a una serie de principios y valores respecto a los cuales valora, justifica o legitima su propia acción. Así, Perpetua hace uso de sus visiones para justificar su identidad como creyente de Cristo, aun en la más grande de las adversidades. Los anacoretas descubren mediante sus sueños el interior de un alma que la conciencia cotidiana es incapaz de revelar y san Jerónimo descubre que no tiene el afecto por las Escrituras que su conciencia le dicta. La actividad de interrogación a la que se libra un soñador no consiste en señalar un referente en el mundo, sino en producir al referente, indizar al soñador colocándolo respecto a una línea de veracidad o falsedad referida al fin que persigue como agente moral. Los sueños participan en el régimen de veredicción dentro del cual el sujeto se coloca y es colocado como objeto de un saber posible.

El primer territorio a investigar en este trabajo son esas condiciones de posibilidad que hemos llamado «experiencia» y «problematización» los cuales permiten la irrupción de los sueños y de la conciencia que reflexiona sobre esos sueños. Se trata pues de detectar la trama que hace irrumpir al soñador en la forma singular que adopta, mostrando que son esas condiciones las que determinan simultáneamente la inteligibilidad del sueño, la reflexividad sobre sí de la conciencia soñadora y la relación entre ambos. La pregunta más general que formulamos es: ¿cómo, bajo qué forma, por qué motivo, bajo qué prácticas, llegó a plantearse el problema de los sueños de esa manera?

No se dirá pues que el sujeto «tiene» una experiencia como si él fuese una sustancia a la que acaecen accidentes; es a la inversa: son las formas de la experiencia y las problematizaciones las que posibilitan al soñador alcanzar una determinada «forma-sujeto». La cuestión básica podría en consecuencia formularse así: ¿en qué medida se forma y se transforma la experiencia que el individuo soñador tiene de sí mismo por el hecho de que su relación con los sueños está mediada por una u otra forma de discursos filosóficos o religiosos, prácticas sociales o médicas que le preexisten en un determinado momento histórico? Hacemos uso de una expresión extraña, «forma-sujeto» (y no simples «formas de ser») porque se trata de probar que las determinaciones que la experiencia impone no pueden ser tomadas como accidentes ocurridos a una personalidad ya dada; ellas no son aptitudes adquiridas o virtudes aprendidas sino cualidades

del ser, cualidades de existencia, cualidades que afectan y modifican el ser mismo del soñador. Esas formas esenciales, que comprometen toda la esencia y la existencia, lo establecen en su singularidad, hacen que sea el que es y no otro. A este proceso por el cual el sujeto se hace a sí mismo objeto de su acción se le puede llamar «autopoiesis».

Dispositivos de poder, dispositivos de veredicción

Con estas categorías pretendemos señalar que el sujeto solo se encuentra, reflexiona y actúa sobre sí a través de una serie de relaciones que le han sido ofrecidas, propuestas o sugeridas por una forma de experiencia que lo coloca en determinadas posiciones de subordinación o independencia, esto es en condiciones de poder y de veracidad. La experiencia de sí es resultado de un proceso complejo en el que intervienen relaciones sociales, políticas, formas de sujeción, formas de saber, tácticas y procedimientos de autoexamen y muchas más.

Dispositivos de poder, porque el individuo tiene siempre frente a sí un régimen de obligaciones y coacciones que es específico a su tiempo y a su condición. Llega a suceder que el soñador no puede afirmar su identidad sino a través de un poder externo que lo somete o lo avasalla. Perpetua, por ejemplo, encuentra la motivación de sus sueños en el encontronazo con el poder judicial romano que se dispone a aniquilarla. Su experiencia onírica está impulsada por la necesidad de afirmarse a sí misma (y a los creyentes como ella) mediante revelaciones que le descubren un poder aún más grande, una recompensa insuperable con la cual afrontar la catástrofe que se avecina. Estos sueños serían impensables si la tradición judeocristiana no hubiese poseído previamente a los sueños y las visiones como medios de revelación divina.

Dispositivos de veredicción porque la identidad y la conducta de Perpetua son «verdaderas» o mejor es la conducta de una «verdadera cristiana» en relación a los principios y dogmas que le fueron impuestos por su historia. Hacemos uso del término «veredicción» y no «verdad» porque aquí no se trata de examinar cómo se produce un conocimiento científico, sino más bien de comprender cómo el sujeto puede reconocerse y ser reconocido por la manera en que se vincula con normas susceptibles de guiar su existencia. Los discursos religiosos o filosóficos le pro-

ponen una determinada racionalidad para la conducta pero no lo hacen sin ofrecer igualmente algún grado de justificación para sus dogmas. Para el sujeto, este proceso tiene dos aspectos: se trata de una elección de vida y a la vez un discurso sistemático que se propone justificar esa forma de existencia. Tales normas son adoptadas por el individuo como «verdaderas» en la medida en que establecen un fin existencial juzgado deseable. Su relación con este régimen de veredicción es entonces doble: por una parte demuestra que el individuo no tiene una verdad en sí mismo, pues su vida verdadera se establece en relación a esos principios asumidos (y la antigüedad tenía la completa convicción de que el individuo carece de medios, en su simple relación a sí mismo o a su razón autónoma, de elucidar las normas válidas para su conducta moral). Existe además un segundo aspecto de esta «veredicción» porque se trata de hacer que un discurso asumido como verdadero se convierta en principio permanente y activo de la propia existencia. El propósito es ahora saber en qué medida el sujeto ha sido capaz de actualizar esos preceptos en sí mismo, es decir, los ha integrado en su fuero interno y los manifiesta en su actitud exterior. Así encontramos a Elio Aristides adoptando de manera temeraria todas las prescripciones que Asclepio le transmite en sus sueños, aun las más extravagantes; es porque solo de este modo, acatando sin titubeos, que Aristides puede aspirar a ser designado por la divinidad como el «primer orador» lo que para él significa «el primero entre los hombres». El sujeto alcanza su «verdad» interior en el momento en que hace coincidir sus deseos más profundos con esos mandatos; puede ser llamado «verídico» cuando su existencia y su conducta son la manifestación espontánea de esos principios.

Los sueños juegan un papel fundamental en esa «veredicción» de sí, en esta prueba de la verdad de uno mismo. La razón es que los sueños emergen en un momento en que la conciencia se encuentra relajada. No están en actividad los mecanismos de autoprotección y por tanto el sujeto corre el riesgo de encontrar una imagen inesperada de sí mismo. Las imágenes oníricas son la superficie de aparición de una verdad que no parece al alcance de la conciencia vigilante, de manera que los sueños pueden enunciar una verdad del alma del durmiente en estado «natural», sin la sanción de la conciencia. Los sueños son pues una prueba de veredicción porque pueden descubrir que el individuo no es aún lo que pretende ser. Este es el papel que les otorgaban los monjes del

desierto: las llamadas «emisiones nocturnas» del solitario propiciadas por el sueño hacían ver que, dentro del sujeto, había una sexualidad que no había remitido a pesar de la intensa lucha interna desplegada. Pero simultáneamente los sueños son índices de en qué medida los dogmas que aproximan a Dios se han convertido en la forma espontánea del monje durmiente.

La subjetividad no es concebida entonces a partir de una teoría previa y universal del sujeto y no remite a ninguna experiencia originaria y fundadora de todo individuo. Por el contrario, aquí se trata de ver cómo, a partir de ciertos regímenes de poder y de veredicción que le son dados, el sujeto ejerce una acción sobre sí destinada a transformar la experiencia que tiene de sí mismo. Por supuesto que hay en ello un cierto «conocimiento de sí», pero este no descansa en la exploración de un «yo» oculto, sino en los progresos que ese «yo» realiza en la construcción de sí que le conduce a una acción verdadera. La subjetividad es aquello que se construye y se altera en la relación que el individuo establece con su propia «verdad» asumida. No hay ninguna comprensión del sujeto independiente de la relación que establece con un determinado proceso de «veredicción», esto es con la relación de sumisión o rebeldía con aquello que ha asumido como su verdad o a lo que se propone como verdadero.

Ejercicios espirituales

El sujeto «hace suya» una concepción del mundo, una forma de experiencia, que se pretende verdadera y le ofrece una manera de conducirse a sí mismo: esa verdad fundamenta la racionalidad de la conducta y la racionalidad de la conducta justifica en retorno esas proposiciones verdaderas. Pero esta coincidencia perfecta no se logra sino a través de una transformación de sí, es decir, una serie de procedimientos y ejercicios que el sujeto debe realizar sobre sí mismo con el fin de alojar en el fondo de sí mismo esos principios. Para la antigüedad filosófica y religiosa, la vida verdadera no podía ser alcanzada sino al precio de poner en juego lo que uno es en sí mismo. Es por eso que el sujeto debía volcar toda su atención hacia sí, intensificar su relación consigo. Ante los sueños, el individuo de la antigüedad no permanecía inactivo, como víctima simplemente sufriente; por el contrario, los tomaba como índices mediante los cuales

buscaba convertirse en sujeto racional de la acción que aquellos exigían. Nuestros soñadores quieren hacer de sus sueños un principio regulador de su propia acción en el mundo y de su relación con los otros soñadores. En el proceso de subjetivación del agente moral, además de principios y dogmas, existe un dominio que se refiere a los actos y a las conductas que él se autoimpone, a los procedimientos mediante los cuales se interiorizan y luego se actualizan esos preceptos: es lo se ha llamado la «conducción de sí», esto es la relación de sí a sí por la cual crea en sí mismo una nueva disposición interior. A esta actividad por la cual el sujeto se toma a sí mismo como objeto de reflexión y objetivo de su acción se la ha llamado «tecnologías del yo» (Foucault) o bien «ejercicios espirituales» (Hadot).

A fin de alcanzar una vida verdadera, el soñador establece una cierta relación consigo con el propósito de expulsar o simplemente de mantener lejos de sí todo aquello que entorpece o desvía su proyecto de vida y que los sueños le revelan como amenazas, tentaciones o inquietudes. Los epicúreos por ejemplo se proponen desterrar el miedo a la muerte y la intromisión de los dioses en la vida humana que los sueños parecen promover. Los anacoretas luchan contra las insinuaciones que los seres demoníacos susurran al oído del durmiente. Los estoicos se esfuerzan por evitar las pasiones como el placer, el dolor o la pena que surgen de las narraciones oníricas. Para todos ellos, aun si las intimidaciones y las afecciones tienen un origen externo, es el estado interior del alma el que les da abrigo o los rechaza. En cada uno de ellos, para actuar como agente moral no basta con un catálogo dado de actos permitidos o prohibidos, sino que se debe elaborar toda una técnica destinada a analizar todos los pensamientos y juicios, detectando sus orígenes, sus cualidades, sus peligros, su poder de seducción y todas las fuerzas oscuras que pueden ocultarse bajo el aspecto que adoptan. Todos estos procedimientos están destinados a provocar gradualmente un cambio en la disposición interior, en la percepción que el individuo tiene de sí mismo. «Ocuparse de sí mismo» es pues formarse a sí mismo, tomar su propia alma como objeto de conocimiento y como meta de su acción con el objetivo de alcanzar una profunda alteración de sí. El fuero interno (llamémosle «alma» para usar el término antiguo) tiene que tomarse ahora como la protagonista de sus propios procedimientos a cuyo término se encuentra ella misma y cuyo itinerario adopta la forma de una auto-contemplación.

En este acto reflexivo por el cual se «preocupa de sí mismo», el sujeto ocupa al menos tres posiciones simultáneas: la de actor, porque esas emociones o esas inquietudes son algo que pasa en él, que se encuentra en el fondo de él, en el fondo de su corazón; la de objeto, porque está seguro de que esas afecciones lo conmovieron a él, de que lo percibió y lo vio con la mirada interior que ha dirigido sobre sí mismo; finalmente, la de testigo imparcial, porque eventualmente está obligado a confesar a otro (un guía espiritual, un director de consciencia) lo que pasó en su interior como lo haría un extraño, un tercero que narra lo que sucede como si pasara en otro que sí mismo.

A esta investigación sobre sí mismo por la cual el individuo se toma como objeto de saber y objetivo de su actuar, se la ha llamado «ejercicios espirituales».[2] La expresión «ejercicios espirituales» se refiere a la forma que toma la actividad que el sujeto efectúa sobre sí cuyo propósito final es el dominio de sí mismo que los griegos y romanos llamaban *enkrateia*. A pesar de que el término «espiritual» pronto adquirió (y aún mantiene) una fuerte connotación religiosa, originalmente no estaba ligado a la religión: la espiritualidad era simplemente el acercamiento o el encuentro que el individuo realiza con su propia vida interior. El término permite mostrar que no se trata únicamente de procedimientos mentales y tampoco se circunscriben a prácticas de introspección, sino que buscan alcanzar toda la constitución física y psíquica del individuo. Por eso los monjes soñadores de Egipto se entregan a disciplinas físicas como el ayuno, la vigilia permanente, la inmovilidad. Se trata pues de un modo de constituirse frente a todos los sucesos que ocurren al individuo, externos e internos. Los ejercicios tienen un gran alcance de la vida moral: gracias a ellos, el individuo se desprende de su «yo» inmediato y se eleva a la vida del espíritu objetivo, es decir se coloca desde la perspectiva de la totalidad de la naturaleza a la que pertenece. Hay que actuar correctamente según lo prescriben los preceptos verdaderos pero a la asunción de la palabra verdadera deben seguir necesariamente acciones justas.

Los sueños tienen un papel relevante en la disciplina de los ejercicios espirituales, sea porque indican un estado del alma que debe ser modificada, sea porque los sueños mismos pueden ser ejercicios del espíritu. El sujeto puede pues influir en la cali-

2. El concepto proviene, por supuesto, de Pierre Hadot.

dad de sus sueños y estos ser los mejores signos externos de un triunfo sobre sí mismos. A través de sus sueños, los estoicos contemplan la grandeza del universo y la majestad de los dioses y se educan en el orden cósmico que los determina. Para ellos, lo mismo que para los anacoretas, los sueños son los mejores índices del progreso espiritual: esos progresos son reales si durante el sueño el durmiente no es derrotado por pasiones vergonzosas y a la inversa, en la medida en que las imágenes y la afectividad de los sueños sean ordenadas por la razón, estos pueden reflejar una serenidad interior diáfana, libre de toda inquietud.

Los ejercicios espirituales llevan consigo la convicción propia de la antigüedad de que todo individuo tiene la posibilidad de modificarse libremente a sí mismo, de transformar su discurso interior, su visión del mundo y finalmente de transformar todo su ser. Cada ejercicio es un acto determinado por un fin, una actividad destinada a influir sobre sí mismo, ejercido con el propósito consciente de realizar un efecto moral específico; en su itinerario, cada uno de ellos lleva al individuo más allá de sí mismo porque cada uno está ligado a otras prácticas en un conjunto sistemático. Puesto que están destinados a modelar tanto el pensamiento, como los deseos y todas las actitudes corporales, esos ejercicios no tienen solo un valor moral sino un alcance existencial. De este modo, los anacoretas, Perpetua y Elio Aristides ofrecen toda su existencia a la voluntad de Dios (aunque no es el mismo Dios), renunciando a sí mismos, renunciando a tener voluntad propia con el fin de identificarse completamente a la voluntad divina. Los sueños, que no eran todos atribuidos al psiquismo individual, funcionaban como medios para articular una visión coherente, articulada, desde la perspectiva del «yo» y su relación con el universo. Los sueños poseían una dimensión supra-simbólica, o al menos parecían ofrecer al soñador esa posibilidad.

Los principios y los dogmas que los ejercicios espirituales se proponen implantar en el alma no son como las reglas matemáticas que se aprenden una vez y luego se aplican mecánicamente. Por su valor existencial, esas guías para la acción solo son eficaces a condición de impregnar constantemente el alma, convirtiéndose en disposiciones o intuiciones que tengan a la vez la fuerza de la emoción y la rapidez de un reflejo espontáneo. El alma debe estar preparada de antemano a toda amenaza. Por eso se verá a nuestros soñadores esforzándose por reanimar en cada momento su discurso interior, el cual corre el riesgo de marchitarse y disper-

sarse en la monotonía y la futilidad de la vida cotidiana. Estoicos, epicúreos, anacoretas, todos ellos se obligan a ejercicios de repetición, reiterando en la memoria una y otra vez los preceptos hasta que el alma cree en torno a sí una barrera inexpugnable a las tentaciones y amenazas de los sueños. Los sueños contradicen con mucha frecuencia nuestros deseos y nuestras esperanzas, por eso ante ellos el sujeto tiene que prepararse para saber qué es posible esperar, qué es lo que realmente está a su alcance en su acción, a qué debe otorgar su asentimiento.

Todos los ejercicios espirituales tienen como objetivo permitir al sujeto ser de otro modo de lo que es. Son pues en cierto modo un desdoblamiento del «yo», es decir actos por los cuales el sujeto toma cierta distancia de sí mismo a fin de no confundirse con sus deseos, sus apetitos o sus inquietudes más inmediatas. Se trata de tomar distancia en relación a los objetos de su apetencia y así tomar conciencia de su poder de separarse de ellos. Los sueños son portadores de intimidación, apetitos o pasiones que pueden arrastrar al soñador. Por ello los ejercicios espirituales se proponen devolver a este su dominio de sí mismo, recobrar su poder de elegir aceptarlos o rechazarlos. Aun si es un ser durmiente, el sujeto debe poder ser en cada instante consciente de lo que es y de lo que hace. De este modo, los ejercicios espirituales producen aun en el sujeto durmiente un sentimiento de soberanía y de respeto para consigo mismo. La única propiedad auténticamente suya es la propiedad de sí mismo, porque la propiedad de las cosas externas no libera al «yo» sino que lo somete. Para toda esta forma de subjetividad, lo esencial no es el dominio sobre las cosas sino el dominio de sí mismo y en esto descansará todo su concepto de libertad.

El sujeto, el «yo», la interioridad

En este complejo proceso de autodominio, los ejercicios espirituales están dirigidos a diversas instancias contenidas en la conciencia del individuo. A fin de diferenciar estas instancias, haremos uso de tres categorías: la de «individuo» entendiendo por ello ese aspecto de la conciencia que vive una serie de relaciones y roles frente a otros individuos; el «individuo» corresponde al aspecto intersubjetivo por el cual la conciencia exhibe ante los demás la clase de hombre que los demás deben reconocer. Luego

viene la categoría de «sujeto» es decir ese aspecto por el cual la conciencia se sabe a sí misma en su singularidad. «Sujeto» es esa parte de la conciencia que se sabe fuente de reflexión autónoma, centro de decisiones propias y que tiene un papel fundamental en el proceso de identificación singular y de diferenciación respecto a los otros. Con esta categoría se busca subrayar que la subjetivación no es solo un resultado constituido por el contexto social, sino igualmente algo que se sabe y se conoce como un «sí mismo». Finalmente viene la categoría del «yo» (o la «persona») esto es una conciencia que se reconoce dotada de un fuero interno, de un dominio interior que le es propio.[3]

La apuesta central de este trabajo es mostrar que todas estas instancias, incluida la del «yo» interior no son sino formas de ser constituidas históricamente. Nuestra exposición se esfuerza en mostrar que cuando nuestros soñadores se refieren a su fuero interior no consultan una suerte de refugio interior y secreto a descifrar. Los griegos, los romanos y los primeros cristianos no quieren encontrar una verdad en sí mismos que sería anterior y fundadora de toda experiencia; ellos buscan más bien usar sus sueños como una guía o como una orientación para su acción. Ellos se interrogan acerca de qué principios deben conocer, qué hay que hacer con uno mismo, qué prácticas se deben adoptar, cómo reaccionar ante tal o cual sueño. Así, cuando el estoico se preocupa por sí mismo lo que busca no es un «yo» personal que tendría como fundamento su autenticidad; en realidad, su atención se centra en el *Logos* que domina el mundo y que le permite comprender su lugar en la naturaleza. La suya es una identidad sin duda personal pero también universal. El dominio del sujeto característico de la modernidad, que le exige un desciframiento de sí, un encuentro con su estructura profunda es desconocido en la antigüedad.

Esto no significa que todos los individuos de la antigüedad son iguales. Por el contrario, a lo largo de la exposición se hará perceptible que con el advenimiento del cristianismo se presentó una modificación profunda en las diversas instancias de la conciencia. Es porque a lo largo de los primeros siglos de la religión naciente se generalizó una relación con la ley que tenía un origen semítico y que descansaba en la idea de falta, de mácula, de culpa.

---

3. Tomamos estas categorías de Vernant, Jean-Pierre, «L'individu dans la cité», en su libro *L'individu, la mort, l'amour, et l'autre en Grèce ancienne*, Éditions Gallimard, París, 1989.

Y esto habrá de representar una modificación profunda en las prácticas de la subjetividad en occidente. Ahí donde griegos y romanos veían un error a mejorar o una nueva dimensión de la conducta a adoptar, los cristianos veían una contaminación original que resultaba imposible de erradicar de manera definitiva. Entre los griegos y romanos no se trataba de castigarse por un sueño pervertido o monstruoso, sino de corregirse, de reorientar una conducta ignorante que se había adoptado, es decir de iniciar un camino de perfección. Para los cristianos en cambio se trataba de purificar un corazón originalmente puro pero que se ha manchado, purificación lograda al precio de un encarnizamiento sobre sí, cuyo intento era erradicar una falta que no era inmediatamente redimida por el bautismo. La realización plena de sí se realiza, entre griegos y romanos, sobre todo en la interiorización de un discurso que se ha asumido como verdadero, mediante una práctica y un ejercicio de sí sobre sí; entre los cristianos esa realización intenta más bien domesticar un alma indócil mediante la aproximación del sujeto a la ley de Dios, que es la única vía de salvación. No pretendemos con ello oponer una supuesta feliz libertad pagana a la dócil sumisión cristiana, sino mostrar que ambas formas de subjetivación exigen, por procedimientos diferentes, una forma de autocontrol y austeridad sin por ello dejar de ser determinaciones externas al sujeto y determinaciones de sí sobre sí del sujeto.

Pero lo que es común a estas «formas-sujeto» es su diferencia con la subjetividad moderna. Encontrar su verdadero «yo» no significa para ellos sumergirse en esos movimientos ocultos de un alma que nunca es transparente a sí misma. Si el soñador de la antigüedad practica el examen de consciencia no es para sacar a la luz verdades que estarían latentes en la profundidad de su psique, sino para ponderar dónde se encuentra en un cierto itinerario de la apropiación de los principios que deben guiar su conducta. La idea moderna de «interioridad» les es ajena. Esto no quiere decir que en la antigüedad no existe el «yo» o que la noción de fuero interno es tan solo moderna. Es simplemente señalar que tanto el «yo» como su «interioridad» son formas de experiencia de sí mismo históricamente definidas y transformadas.[4] Desde esta perspectiva, el alma (si se quiere denominar así el psiquismo interior del ser humano) no es una sustancia, esto es, una entidad autónoma que sería causa de sí misma y causa

4. Véase Aubry, G., Ildefonse, F. (eds.), *Le moi et l'intériorité*.

originaria de cualquier motivación para actuar, sino una «forma» es decir un resultado de la confluencia de una serie de determinaciones que le son ofrecidas al sujeto y que este, de manera reflexiva, trata de reforzar, afirmar o hacer prevalecer en sí. Es por eso que los estoicos no hablan de «voluntad», como una facultad independiente del querer, sino de «disposición interior». Su interioridad es aquello que resulta de un conjunto de procedimientos y prácticas forjada de acuerdo un conjunto de imágenes y modelos que se han adoptado como verdaderos. El «yo» de la antigüedad no es un refugio inaccesible que la conciencia explora hasta la fatiga, sino lo que resulta de ciertas formas de experiencia con las cuales el sujeto se identificaba, sea para imitarlas, sea para rechazarlas de sí. Desde luego también es un sujeto que se sabe y se reconoce a sí mismo mediante ciertos mecanismos de elección y decisión, de congruencia consigo mismo. La interioridad, que hoy es ocupada por fuerzas más allá de nuestro alcance no era en ese momento más que el fuero interno que surgía de determinadas técnicas de introspección, como el diálogo consigo mismo, la disciplina del asentimiento, el examen de consciencia o de la confesión cristiana.

Si la experiencia del soñador antiguo es tal como la describimos, entonces una historia de las prácticas de la subjetividad en occidente es posible y esta incluye una genealogía de las problematizaciones posibles del fuero interno, esto es un relato de las formas cambiantes en que la interioridad ha sido pensada, descrita y experimentada. Ciertamente, el interior es una dimensión necesaria en la que el sujeto se reflexiona, se reconoce, se identifica y que no es idéntica al estado de su conciencia inmediata. Pero esta genealogía mostraría que hay distintas posibilidades de referirse a ello, otras alternativas de expresión del interior psíquico; se puede adherir a un fuero interior sin por ello creer que nos revela en nuestra verdad más profunda o nos obliga esencial e irremediablemente. Al menos para los soñadores antiguos existía la convicción de que ese «yo» interior era maleable (aun si los cristianos lo consideraban especialmente rebelde). Hay una historia compleja de la manera en la cual nuestra subjetividad moderna llegó a tal sobrevaloración de su interior, tanto de su psique, como de su espíritu. El término latino *intimus* que no era más que el superlativo de *interus* («interior, dentro de...») condujo a la idea de que lo más íntimo es «lo más profundo» y con ello recibió una valoración exagerada. Es propio de la modernidad

creer que las verdades éticas más profundas deben buscarse en el interior de sí y descubiertas mediante la introspección, el autoanálisis y la guía de otro. La experiencia antigua ante los sueños no exhibe esa convicción. En el «yo» de este período existe una relación de sí a sí que no pasa por un «yo» sustancia, atrapado en la profundidad de su inmanencia. Por eso los relatos oníricos que nos ocupan, como los de Elio Aristides, Perpetua o san Jerónimo, no son ni autobiografías, ni pertenecen al género de las confesiones, ni de los diarios íntimos. Y esto no quiere decir ninguna carencia sino simplemente ofrece una forma de relación de sí a sí que posee su propia excelencia y su propia plenitud.

Con ello reaparece el tema de la veredicción. Referir la interioridad a la veredicción busca resaltar que el «yo», el sujeto y el individuo resultan de ciertas prácticas de sí sobre sí en las que el agente se ajusta (o se aparta) de un conjunto de proposiciones asumidas como verdaderas ante las cuales debe tanto definirse en su acción como actualizarlas en su existencia. Los sueños son una parte esencial de este ajuste con el cual pondera sus logros o sus fracasos: así, un solo sueño que provoca una polución nocturna puede derrumbar un largo trabajo espiritual del monje, o bien revelar una tendencia equívoca que san Jerónimo no sabía reconocer. Esto es lo que hace participar a los sueños en el dispositivo de veredicción, es decir aquello que «verifica» una existencia. Y puesto que esos principios que son puestos a prueba no son simples normas mantenidas en la exterioridad de la ley sino que son inmanentes a la veracidad de su existencia, tales preceptos no son resentidos por el sujeto bajo la forma de una coacción sino bajo la modalidad de una apropiación, de un logro personal perseguido.

Autonomía-heteronomía

Las filosofías helenísticas se interesaron en los sueños porque era importante saber si los seres humanos estaban atados al Destino y la fatalidad pero también era importante determinar el grado de libertad de que disponían. Muchos sueños eran producciones psíquicas inofensivas pero otros parecían contener mensajes que intimidan, reconfortan o previenen. Aun si estas advertencias provenían de una voz externa, nuestros filósofos soñadores no permanecían inactivos sino que buscaban asumir su propia acción, reivindicaban su libertad de elegir: ante la posible adversidad eri-

gían su dignidad como lo hacían los estoicos, o los explicaban mediante la física como lo hacían los epicúreos. Enfrentados a sus sueños ellos buscaban reaccionar, elevarse por encima de sus circunstancias, dominar los temores que amenazaban con arrastrarlos. Toda su formación moral era el empeño por aprender a dominar sus juicios, sus deseos, sus acciones, en una palabra por aprender a gobernarse a sí mismos. En suma, la incidencia de los sueños en sus vidas les brindaba la oportunidad de ejercer su libertad. Lo hacían rechazando su «yo» anterior y pasivo para explorar otras «formas de ser», exploración en la que el sujeto ejercía un alto grado de autonomía y de respeto de sí. Predominaba la convicción de que el sujeto es libre como auto-producción reglada de sí.

Desde luego, el significado de la libertad antigua difiere del actual. En el plano social, la libertad grecoromana se determinaba en relación a la esclavitud: ser libre era no ser un esclavo. En el plano moral significaba no ser un esclavo de sus propias pasiones. En ambos casos se trataba de no estar sujeto a coacciones externas o ser capaz de dominar afecciones alienantes. Esta libertad, que no era meramente interna, se hacía tangible en tres ámbitos específicos: en la relación con los otros, porque los sueños potencialmente significativos no eran una experiencia íntima sino compartida que involucraba a otros soñadores. Luego, su libertad se hacía manifiesta en su relación a las formas de veredicción que le eran ofrecidas, porque el sujeto no se sentía obligado a seguir ciegamente las normas comunes sino que las problematizaba en concordancia con su proyecto de vida. Finalmente, ejercía su libertad en su relación de sí a sí, imponiéndose ciertas prácticas y métodos de auto-vigilancia que le permitirían transitar de la atormentada conciencia cotidiana a un nuevo «yo» alternativo.

La experiencia onírica ponía en tensión la relación entre la libertad del sujeto y la coacción de las normas externas. Decimos «en tensión» porque dicha relación no puede plantearse simplemente bajo la forma pasiva y negativa de la obligación y el sometimiento. La realidad del soñador no se agotaba en la presencia de prescripciones compulsivas. Al determinar para sí su forma de conducirse nuestros soñadores dejan ver que se niegan a ser los soportes pasivos de coacciones externas; por el contrario, ellos buscan real-izarse en relación a nuevas normas que han adoptado como verdaderas. Desde luego su actitud no proviene de una simple decisión de la voluntad que imagina autootorgarse el poder de modificar su mirada. Los seres humanos

no transforman sus sistemas de valores partiendo de una idea arbitraria, sino lo hacen sustituyendo un sistema por otro considerado más verdadero. Por eso, la actitud de nuestros soñadores no era de rechazo puro y simple sino de una exploración concreta de los espacios de libertad real que estaban a su alcance.

Naturalmente, esta concepción de acción autónoma no es entendida como la iniciativa de un sujeto que, por sus propios medios, podría erigir sus normas de acción. Es porque la noción de autonomía era inexistente. Un verdadero sujeto ético solo puede emerger en determinada confluencia entre procesos históricos de sujeción y ciertas estrategias de auto-dominio que ejerce sobre sí mismo para aceptar o rechazar las normas que le son ofrecidas o impuestas. Lo que hace notable a las filosofías helenísticas es que afirman que las determinaciones externas de ninguna manera anulan un margen de acción autónoma, porque el sujeto siempre conserva su poder de juicio y de elección y por ende tiene la capacidad de adoptar diversas estrategias de insumisión, rebeldía o rebelión. Para estas filosofías no hay una oposición radical entre la acción autónoma y la presencia de las normas. En su concepción acerca de los sueños ellas hacen ver que el sujeto nunca está atado a una sola verdad según una necesidad trascendental o un destino fatídico. No está al alcance del individuo modificar el curso natural de las cosas que los amenazan y que los sueños les revelan: la desgracia, la enfermedad, a veces la muerte. Pero sí está a su alcance ejercer su actividad ante el curso de las cosas y ante sí mismo, explorando activamente el campo de su libertad posible y dándole una forma efectiva. El sujeto antiguo también ha sido libre, aunque ha debido ejercer su libertad en el horizonte de las posibilidades concretas que su momento histórico le ofrecía. Y si a pesar de todo, los augurios llegaban a cumplirse, el individuo estoico o epicúreo podía erigir su libertad moral para no dejarse someter por los acontecimientos.

Es esta forma de experiencia de sí mismo entre el sujeto, su libertad, las normas que lo normalizan y el proceso de subjetivación el que nos proponemos explorar mediante la experiencia onírica. Ciertamente, esta idea antigua de libertad se centra por completo en el plano subjetivo, en la autarquía, y a nuestros ojos parece insuficiente. Ante ello, simplemente cabe reconocer que aún no había llegado el momento en que los seres humanos habrían de reconocer que también está a su alcance modificar todo el orden causal que los determina.

PARTE I

LA FILOSOFÍA ANTIGUA Y LOS SUEÑOS

En la antigüedad pagana los sueños y las visiones eran susceptibles de conmover y perturbar la vida humana: ellos eran portadores de amenazas terribles, promotores de esperanzas infundadas o simplemente expresiones de vicios y pensamientos indecorosos. En ese mundo espiritual, dioses antropomorfos impulsados por pasiones idénticas a las humanas intervenían regularmente en la vida mediante epifanías, presagios, visiones o revelaciones. Es por eso que las filosofías estoica y epicúrea, cuyo propósito era conducir a una vida armoniosa y equilibrada se interesaron profundamente en la experiencia onírica. Era necesario establecer si los hombres dependían por completo de esas potencias arbitrarias o bien determinar el grado de libertad que estaba a su alcance. ¿Cómo debía responder el individuo a esos mensajes inquietantes? ¿Qué debe saber para comprenderlos? Elaborar una respuesta implicaba ofrecer una explicación racional de la naturaleza toda, de la naturaleza humana y de la naturaleza divina. Era porque los hombres mortales, los animales, la tierra y aun los seres celestiales cohabitaban en solo ámbito, un único cosmos que exigía una explicación inteligible. El universo no era aún obra de una única potencia creadora, trascendente e inalcanzable. Es por eso que, en su explicación de los sueños, las doctrinas filosóficas evitarán los recursos de la fe y la imaginación y harán uso de los conocimientos físicos, los argumentos lógicos y los principios éticos en los que podría descansar la libertad, esto es, la realización de la verdadera naturaleza humana.

1

LA EXPERIENCIA ESTOICA DEL «YO» ANTE LOS SUEÑOS

En la doctrina estoica los sueños son una entre varias formas de experiencia que ofrecen al individuo acceso a un orden que lo trasciende: al orden del Cosmos, del Destino y de la Providencia. La experiencia estoica no se concentra primariamente en la conciencia individual del soñador, sino en una armonía universal; por ello consideró que, si son bien interpretados, los sueños permiten entrever el orden causal que rige al mundo, actual y futuro. Los estoicos fueron en consecuencia grandes promotores de la adivinación, lo que les valió la acusación de supersticiosos. No obstante, cuando se observa más cerca, las cosas son diferentes. Para esta doctrina, lo que los sueños dejan entrever es una regularidad impersonal, racional, un principio activo que ninguna voluntad, incluida una voluntad omnipotente podría alterar. El cosmos no obedece a un Dios omnisciente que podría modificar a su antojo la naturaleza de las cosas. En consecuencia, el estoico no busca interpretar los sueños para alterar su destino, puesto que este es inalterable, sino para guiar su conducta enfrentándolo racionalmente, desde su puesto de hombre. La lección fundamental de esta filosofía es que el orden causal del mundo no cancela la libertad, sino que es el marco en que el «yo» puede darse una libertad interior que le permita expresar su verdad humana. Naturalmente, la regularidad impasible que los sueños revelan puede parecer inhumana, pero el estoico la enfrentará provisto de su fuerza interior y, sin importar qué tan dramático parezca, hará uso de su libertad para decidir el curso de su acción. Hay cosas que los seres humanos no tienen la fuerza para alterar, pero ninguna de ellas puede arrebatarles su carácter de seres racionales y libres: es desde este punto de vista que los filósofos estoicos abordaban los mensajes oníricos.

Los sueños y el cosmos estoico: el Destino y la Providencia

Para los estoicos, los sueños son una ventana que permite entrever el orden global que rige el universo, por eso conviene exponer esta experiencia onírica partiendo de un punto de vista cósmico. En efecto, producto de la antigüedad pagana clásica, el cosmos estoico excluye por completo la presencia de un Dios creador o de un demiurgo dotado de voluntad omnisciente. Por el contrario, el mundo, ὁ κόσμος, o lo que los estoicos llaman el universo, τὸ ὅλον, es un cuerpo continuo y homogéneo, un ser material rodeado de vacío, animado por un único principio activo, sin partes independientes en su interior. A este principio activo los estoicos lo llaman «*Logos* o razón universal», «causa del mundo» o «Dios» y es el responsable de toda forma, cohesión, diferencia y cambio en los seres. Toda cosa que existe al interior de este universo está compuesta de este *principio activo* también llamado «pneuma» (τὸ πνεῦμα, o «aliento vital»), que es una mezcla de aire y fuego,[1] y un *principio pasivo* llamado «materia» que es una mezcla de tierra y agua. Aunque en el mundo existe una inmensidad de cosas, solo hay una única sustancia que está en todo ser, desde el más pequeño hasta el más grande, desde la cosa más insignificante hasta los dioses, en una escala continua y homogénea. Más allá de este cosmos natural y humano no hay ninguna realidad trascendente, solo el vacío. Sin embargo, este principio activo o «logos universal» afecta de manera específica a la materia para producir una diferenciación entre los seres: en cada cuerpo, materia y logos forman una mezcla perfecta que le otorga un «tonus», una fuerza interna propia. Todas y cada una de las cosas participa en algún grado del *Logos* único, pero este fuego creador actúa en un grado creciente de pureza produciendo una escala jerárquica que inicia con el mundo inanimado (las piedras, los árboles), que solo está dotado de naturaleza, sigue con los animales no-racionales que además de naturaleza poseen un alma, y culmina con los seres humanos y los dioses, los únicos que poseen un alma racional. El universo estoico es una sola unidad expresiva del logos racional en el que el ser humano participa al lado de todos los seres, sin escapar al orden natural de las cosas y por eso tal orden puede ser llamado «principio directriz de Dios». Es en esta razón universal donde el hombre soñador debe encontrar su lugar.

---

1. Llamado por ello «fuego artesano» o «fuego creador» por Zenón de Citio, fundador de la escuela estoica.

Los estoicos estudiaban física para hacerse conscientes de su unidad perfecta con el cosmos. Este universo monista hace que el ser humano, lo mismo que toda la naturaleza, obedezca a un solo orden causal en el que cada cosa y cada hombre tienen una razón de ser invariable. Por tanto, a este régimen infinito que lo abarcaba todo, los estoicos también lo llamaban «Destino»; y por eso los sueños, que les permitían entrever esa regularidad, les abrían una ventana al Destino. El destino deviene sinónimo de «Dios», en el sentido que denota el principio activo que estructura y mueve al mundo de forma impersonal. Según Stobeo, Crisipo había definido al Destino como aquello que hace concordar los eventos que sucedieron, los eventos que suceden y los eventos que sucederán. Esto permitía a Crisipo sustituir sin dificultad el término *Logos*, el principio único, por las expresiones «verdad», «causa» o «necesidad»: en consecuencia, todo lo que sucedió, sucede o sucederá a cada ser obedece a una causa, tiene una razón de ser, una necesidad intrínseca inalterable.[2] El Destino involucra entonces tres aspectos: primero, es teleológico, es un ordenamiento natural que lo administra todo y que tiene un fin preestablecido; segundo, es eterno, pues como principio organizador no tiene comienzo, ni fin y siempre ha estado ahí para determinar cualquier cosa antes de que suceda; en tercer lugar, es «necesario» —«la mayor necesidad» dice Crisipo—. Por todo ello, los textos estoicos describen el Destino mediante una colorida selección de adjetivos: «inflexible», «invencible», «irrevocable», «inexorable», «inconquistable».[3] Como coextensivo a toda la naturaleza, no hay nada que pueda oponérsele, nada, incluidos los dioses, pues está en la naturaleza de las cosas ser como son y no ser de otro modo. Es inalterable, pues todo lo que está predeterminado tiene que existir. Dios mismo no puede modificarlo, pues el destino es la naturaleza de Dios y entonces, ¿cómo podría quebrantarse a sí mismo? A diferencia de

---

2. La influencia de Heráclito aquí es innegable: se trata de un *Logos* imposible de transgredir por nadie. Sin embargo, también hay diferencias: para Heráclito ese *Logos* universal es tensión perpetua, contradicción, fugaz y carente de otro propósito que no sea el equilibrio; para los estoicos, en cambio, el *Logos* es el principio de coherencia inserto en todas las cosas. Por lo demás, el *Logos* heracliteano se desentiende completamente de sus creaturas; por el contrario, entre los estoicos, el individuo que se entrega al Destino no sufre de ninguna humillación, ninguna derrota heroica, sino un sentimiento de participación ante esa fuerza omnipresente.

3. Bobzein, Susanne, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1998, p. 49.

otras doctrinas religiosas que le eran contemporáneas, los estoicos no admitían que haya nada, por ejemplo las plegarias, que pueda modificar el curso inalterable de esa fuerza impersonal. Obviamente, ellos estaban atentos a todo aquello que permitiera revelar esa potencia infinita: es aquí donde irrumpen los sueños, las alucinaciones, los presagios, los augurios y las premoniciones: Por ejemplo, Artemidoro relata el siguiente caso: Alejandro el filósofo soñó que había sido condenado a muerte y a pesar de sus súplicas, estuvo a punto de no librarse del castigo de la cruz, precisamente él, que llevaba una vida retirada y que no le interesaba ni el matrimonio, ni la riqueza, ni ninguna otra cosa simbolizada por la cruz. Al día siguiente durante una discusión con un violento filósofo cínico, recibió un golpe en la cabeza con un bastón de madera y esto era precisamente lo que su alma le había predicho en el sueño: que le iba a faltar poco para ser matado por un madero.[4]

Por supuesto, los estoicos no fueron los únicos en su tiempo interesados en el Destino. De hecho, la idea de «destino» es antiquísima entre la humanidad. Entre los griegos, la palabra «Destino», ἡ ἐιμαρένη, es una expresión sustantivada que proviene del participio perfecto del verbo μείρομαι, que significa «obtener en suerte», «obtener en la distribución»,[5] es decir el destino es el lote que corresponde a cada uno en la vida. El verbo ya había sido usado por Homero, Hesíodo, los poetas trágicos y los filósofos presocráticos: en todos ellos denota lo que nos es dado por una potencia superior o por el orden general del mundo y por tanto que no depende de uno mismo.[6] Pero, naturalmente, la idea de Destino tenía muchas facetas acordes con los dominios en los que se mostraba. En la época de los estoicos, estos eran al menos dos: la religiosidad popular y el dominio científico. En la religiosidad popular, la idea de Destino estaba asociada a la existencia de ciertas potencias suprahumanas normalmente caprichosas. Este tipo de religiosidad no excluye necesariamente la existencia de un orden cósmico, pero niega a los hombres acceso a este y más bien afirma que, aunque gobierna sus vidas, se trata de un poder independiente de ellos. Ante esta incapacidad humana, la única respuesta posible era intentar ganarse la voluntad de esas

---

4. Artemidoro, *La interpretación de los sueños*, Akal, Madrid, libro IV, 33, p. 339.

5. Muller, Robert, *Les Stoïciens. La liberté et l'ordre du monde*, Librairie Philosophique J. Vrin (Bibliothèque des Philosophies), París, 2006, p. 117.

6. *Ibíd.*, p. 118.

potencias superiores mediante ritos y plegarias o tratar de penetrar su misterio mediante la adivinación, como técnica o como inspiración extática. En consecuencia, los oráculos y la adivinación eran familiares al mundo griego desde tiempos inmemoriales, pero habían perdido gradualmente su credibilidad hasta que, a partir del siglo IV a.C., con el arribo de las técnicas astrológicas provenientes de Oriente, recibieron un nuevo impulso. Ahora bien, cualquiera que sea la técnica de adivinación utilizada para descifrar el destino, la religiosidad popular normalmente deja un margen de azar e incertidumbre que era llamado «fortuna», *Týche*, ἡ τύχη, personificado en una diosa, cuya acción impredecible transformaba los destinos individuales, de modo que los individuos perdían el control de una parte de su existencia.

Algo diferente sucedía entre los científicos griegos. Entre los astrónomos, cuyo objetivo era una observación meticulosa de los movimientos de los astros, el Destino era un principio de regularidad del que fácilmente se extraía un sentido de armonía e inteligencia. Naturalmente, para ellos el Destino era un poder necesario que se encuentra mucho más allá de las fuerzas finitas, pero esta «necesidad» no era inquietante sino tranquilizadora porque su regularidad era inteligible, permitía una previsión racional y eventualmente posibilitaba la acción humana (como sucede en Platón y en Aristóteles). A este pensamiento racional pertenece la filosofía estoica: hay una causalidad infinita que une irresistiblemente a todas las cosas; de ahí la definición de Crisipo: «El Destino es la causa (αἰτία) que conecta todas las cosas».[7] El Destino es aquella cadena que conecta todos los seres entre sí: es la «razón del universo». Se trata de una concepción «científica» del término como «causalidad universal»: todo lo que existe o sucede está entrelazado a sus causas antecedentes. Ningún ser y ningún suceso carecen de «razón de ser». El estado presente del mundo está vinculado al pasado y al futuro por una serie de causas que lo explican y que, por tanto, producen en él una serie de movimientos en un sentido determinado e inteligible. Es por esto que los estoicos llegan a la conclusión opuesta a la religiosidad popular: para ellos, esta regularidad es

7. Citado por Bobzien, Susanne, *op. cit.*, p. 50. De acuerdo con la física estoica, el Destino no es definido en términos de una concatenación de causas y efectos, porque estos últimos no son cuerpos sino «eventos» y por ello no aparecen es esta definición: la serie causal está formada por cuerpos que interactúan unos con otros.

indicativa de que en el mundo gobierna la razón y no el azar, el orden y no la fortuna, aun si la conciencia común no acierta a creerlo. De manera que este orden existente es el único concebible, y aún después de la destrucción cósmica periódica que acontecerá y que llaman «ekpirosis», el universo renacerá idéntico a como es ahora, incluidos el lector y el autor que ahora mismo concurren en este libro que está en sus manos. A través de los sueños y su interpretación, el estoico no contempla esta armonía con fervor religioso y supersticioso, sino con una veneración racional que lo eleva a la Razón universal.

Los estoicos comparten con los astrónomos griegos la concepción del orden cósmico como una infinita cadena causal, pero difieren de estos porque su física no es mero trabajo de contemplación intelectual. Su física se inscribe en una ética para la acción humana y por tanto es, siguiendo la bella expresión de P. Hadot, una «física vivida»,[8] un conocimiento destinado a mostrar al hombre su lugar en el cosmos como premisa para la acción práctica. Por tanto, la interpretación de los sueños era para el estoico algo que formaba parte de vivir una vida razonable. Era necesaria una categoría que mostrara que el universo no está abandonado por el principio que lo creó y que las directrices de este penetran a todos los seres que lo habitan: a esta presencia la llaman «providencia». Crisipo podía entonces unir ambas nociones: el destino es la «razón de las cosas gobernadas en el mundo por la Providencia».[9] La Providencia excluye por completo el azar y la fortuna y asegura que aquello que puede parecer arbitrario es simplemente ignorancia de la totalidad que lo causa; por ejemplo, Séneca, ante un hombre valioso que poseía un cuerpo débil declara que la naturaleza ha sido injusta con él «a menos que ella se haya propuesto mostrar que un alma feliz y valiosa puede esconderse bajo no importa qué piel».[10] Cada una de las partes del universo, aun la más humilde, está unida a la razón universal y cumple con un papel que le es connatural. Todo, incluso si la apariencia lo mantiene oculto, pertenece a un equilibrio que inevitablemente se alcanza. Pero su reconocimiento requiere de la inteligencia y es por eso que el estoico convierte la observa-

---

8. Hadot, Ilsetraut, Hadot, Pierre , *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité*, p. 33

9. Crisipo de Solos, *Testimonios y fragmentos* I, *Sobre el destino*, 106, p. 263.

10. Séneca, *Cuestiones Naturales*, Editorial Gredos, Madrid, 2013, I, 17, pp. 1-4.

ción de la naturaleza y la interpretación onírica en un ejercicio para su espíritu, en un conocimiento al servicio de la vida.

Debido a la providencia no hay un solo movimiento que sea incausado: si hubiese una sola cosa que, por su poder de espontaneidad, pudiera ser causa aleatoria de un movimiento o un evento, entonces, cualquiera que fuesen las circunstancias, ello podría producir un camino alternativo e inesperado y el cosmos ya no sería el mismo. Como lo explica Crisipo, cualquier evento o estado tiene una «razón de ser» y ha sido «querido» por la naturaleza, aun si desde el punto de vista individual tal evento es indeseable y dañino. Hay que advertir que este radicalismo no era compartido por todos los estoicos: Cleantes, por ejemplo, pensaba que la maldad humana no era atribuible al *Logos* universal, es decir, a Dios. Con todo, ningún estoico renunció completamente a admitir la presencia del Destino en la vida humana.

Destino y Providencia forman una trama que vincula todos los objetos y todos los sucesos de una manera ordenada. Crisipo explicaba este entrelazamiento como «causa que entrelaza los seres, o razón conforme a la cual el mundo procede».[11] A fin de comprender el cosmos estoico hemos debido introducir constantemente la idea de «causa», pero ¿qué es una causa? De acuerdo con Crisipo, una causa es la «Razón según la cuál sucedió lo sucedido, sucede lo que sucede y sucederá lo que ha de suceder».[12] Ahora bien, en la física estoica todo lo que es causa de algo es necesariamente un cuerpo, tiene la objetividad de un cuerpo, porque de otra manera no podría afectar ningún otro cuerpo. Aquello que resulta de la acción de esa causa, por el contrario, no es un cuerpo, sino un predicado, algo que acontece a los cuerpos: por ejemplo en la expresión: «el cuchillo corta la carne», el cuchillo y la carne son cuerpos, pero «corta» es un predicado, algo que no es un cuerpo, aunque le ocurre a la carne.[13] La realidad está constituida por cuerpos que, en su acción sobre otros cuerpos, producen ciertos efectos, ciertos estados de cosas. Naturalmente, si la causalidad lo impregna todo y es la razón de todo lo que existe, entonces nos encontramos en un mundo en-

11. Crisipo de Solos, *op. cit.*, 108, p. 264.

12. *Ibíd.*, 106, p. 263.

13. Por eso, de acuerdo con la física de Crisipo, el Destino no es definido en términos de una concatenación de causas y efectos, porque estos últimos no son cuerpos sino «eventos» y por ello no aparecen es esta definición: la serie causal está formada por cuerpos que interactúan unos con otros.

teramente determinado: todo lo que es, desde lo más pequeño, está configurado por la situación causal que lo antecede, por las causas que lo han producido. Debido a esta doctrina, los estoicos han pasado a la historia como una filosofía completamente determinista.[14] Crisipo defenderá hasta sus últimas consecuencias el principio de que no existe nada arbitrario, postura que se explica porque quiere oponerse decididamente tanto a la idea de azar y contingencia defendida por Epicuro, como a la causalidad débil defendida por Aristóteles.[15]

El determinismo no era una doctrina exclusiva de los estoicos. En la reflexión moral se lo puede encontrar en Platón y Aristóteles quienes no aceptan la existencia de actos humanos incausados: para ambos, no está dentro de las posibilidades de un ser humano actuar de manera completamente independiente del carácter adquirido previamente mediante los actos morales realizados.[16] Pero nadie había dado el paso adicional propio de los estoicos de afirmar una naturaleza causal universal y estricta. Ello otorga al universo estoico una coloración propia: nada desde el exterior puede obstruir o desviar la organización de este universo puesto que, salvo el vacío, nada hay fuera del universo. Nada en el mundo puede tampoco estar en movimiento o en un estado cualitativo diferente a la concordancia con la naturaleza universal y esto incluye a la naturaleza de cada individuo soñador. Ahora bien, los sueños, los augurios, los oráculos son ventanas abiertas a este orden universal pero, de acuerdo con lo anterior, aquello que vaticinan o sugieren ya está determinado por la necesidad inviolable. Los mensajes oníricos pueden ser anticipatorios o premonitorios pero además de preguntarse si pueden ser correctamente interpretados, aún queda en pie la cuestión: ¿sirve esto de algo si todo está predestinado a ser como es? Si los sueños deben servir al estoico para orientar su conducta, para definir su identidad ¿de qué vale esta advertencia anticipada si la marcha de las cosas es inviolable? Estas

---

14. Es preciso tener presente que el término «determinismo» no pertenece al vocabulario griego: el término es moderno y data de mediados del siglo XIX en lengua inglesa y de la segunda mitad del siglo XVIII en lengua alemana.

15. Aristóteles se había detenido en causalidades de distintos niveles y las había coordinado y subordinado de manera jerárquica; para los estoicos, por el contrario, la causalidad es universal, las leyes causales son inmanentes a cada ser y todos los seres se pliegan a ella con una docilidad infinita. Bréhier, Émile, *Chrysippe et l'ancien stoicïsme*, p. 176.

16. Long, A.A., «Freedom and determinism in the stoic theory of human action», p. 175.

fueron las objeciones más comunes hechas a la doctrina. En cierto modo en su respuesta se encuentra concentrada la originalidad de la ética estoica ¿Cómo podrá conciliar su tesis sobre la causalidad estricta con la idea de libertad moral del soñador?[17]

Los sueños, la adivinación y la libertad moral

El interés de los estoicos por aquellas experiencias que pueden predecir el orden causal de las cosas es a la vez científico y moral. Ellos no tienen dudas de que la predicción es posible, aunque extraordinaria. En defensa de esta tesis, Crisipo ofrecía varios argumentos: ante todo, que los dioses existen; luego, que ellos lo saben todo y, finalmente, puesto que los dioses se interesan en los seres humanos, envían a estos signos premonitorios en sueños y visiones. Él mismo define así la adivinación: «la facultad de conocer, observar y explicar los signos que son presagiados a los hombres por los dioses».[18] Aunque las fuentes varían ligeramente, los estoicos parecen haber reconocido las siguientes formas de adivinación entre las que se encuentra la oniromancia:

Adivinación natural:	Oráculos de inspiración divina
	Interpretación y predicción por medio de sueños[19]
Adivinación artificial:	Astrología
	Interpretación de movimientos meteorológicos
	Adivinación sacrificial
	Interpretación del vuelo de los pájaros

17. La libertad no podía tener entre los griegos el sentido que tiene hoy para nosotros. Para ellos, la libertad es una realidad social y política. El estatuto de un hombre libre se define en oposición a la esclavitud: un hombre libre es un hombre libre y no es preciso decir filosóficamente nada más. La única cuestión que se plantea entonces es ¿cuál es el dominio de acción que está a su alcance?, ¿qué elecciones se le presentan? Por ende, la cuestión de la libertad aparece siempre, especialmente entre los estoicos, en el plano moral. Véase Duhot, Jean-Joël, *La conception estoicienne de la causalité*, p. 246.

18. Cicerón, *Cuestiones académicas*, II, 130.

19. Los antiguos griegos, especialmente Artemidoro y Macrobio generalmente hacían uso de los términos τὸ ὄναρ, *onar*, τὸ ὄνειρον, ὁ ὄνειρος, *oneiros* (que pasó al latín como *somnium*), para referirse a cualquier clase de sueños proféticos y del término τὸ ἐνύπνιον (que pasó al latín como *insomnium*) para referirse a cualquier clase de sueño no profético. Holowchack, Andrew, *Ancient science and dreams*, p. XV.

No todos los estoicos admitían la adivinación, pero aquellos que lo hacían se esforzaban por mostrar sus aspectos científicos. Crisipo, por ejemplo, dedicó al tema dos libros hoy perdidos.[20] En el primero titulado *Sobre el destino* reunía todas las pruebas y las demostraciones conocidas en su tiempo acerca de la presencia de la Providencia. Entre estas pruebas se encontraba el siguiente sueño: «dos amigos viajan juntos pero en la posada encuentran alojamientos separados: durante la noche uno es asesinado y el otro lo sueña advirtiéndoselo. En un primer momento no cree en la veracidad el sueño, por eso recibe un segundo mensaje con el fin de que el crimen no quede impune. Y efectivamente a la mañana siguiente así sucede».[21] Para sostener que «el hado está sometido a la necesidad» Crisipo tomaba además como testigos a Homero y los poetas trágicos, cuyos personajes usualmente sucumben ante el Destino. En su segunda obra, Crisipo intentaba responder a las objeciones acerca de que la existencia del Destino cancelaba la noción de «aquello que depende de nosotros» es decir de nuestra libertad de acción, que es central a la ética estoica.[22] Esta defensa de Crisipo no era extraordinaria en su tiempo: a lo largo de la antigüedad los temas de la predicción, el determinismo y el futuro fueron discutidos, incluso con un alto grado de sofisticación, en el contexto de la teología filosófica y solo comenzaron a desaparecer en el momento en que el cristianismo impuso la creencia de que ninguna técnica humana podía arrebatar a Dios, contra Su voluntad, el conocimiento del porvenir que le está reservado solo a Él. La particularidad de los estoicos es que consideraron que la interpretación de los sueños era un arte, una ciencia o un saber.[23] Y tenían razones para creerlo: mediante un mecanismo inductivo ellos reunían todas las instancias conocidas de asociación entre ciertos signos y los eventos futuros que parecían justificarlos y estas regularidades organizadas eran llamadas «teoremas». La adivinación y la interpretación de los sueños parecía cumplir con todos los elementos constitutivos de una doctrina empírica: acumulaba datos, realizaba inducciones, ela-

20. Las tesis de Crisipo se conservan solo en testimonios indirectos, el más antiguo de los cuales es Cicerón, seguido por Diogeniano, Plutarco y Aulo Gelio.

21. Citado por Cicerón, *De la adivinación*, I, 27, 57.

22. Gourinat, Jean-Baptiste, «Prédiction du futur et action humaine dans le Traite de Chrysippe "Sur le Destin"», p. 250.

23. Goulet-Cazé, Marie Odile, «À propos de l'assentiment stoicïen», p. 214.

boraba proposiciones generales (los teoremas), ofrecía explicaciones y proponía predicciones.[24]

Por supuesto los estoicos sabían que las interpretaciones de los sueños eran las más de las veces erróneas y que sus practicantes eran con frecuencia charlatanes. ¿Entonces, por qué obstinarse en defender la *pro-gnosis*? Por razones «científicas», esto es por su profundo racionalismo: la pro-gnosis es la prueba palpable de que la Providencia gobierna al mundo y si aquella no existe, no hay otra forma de probar esta tesis que es de la mayor importancia para la ética estoica. Por ello, Crisipo sostenía que también existe la onirocrítica verdadera. Probablemente lo hacía estableciendo ciertas condiciones: que los teoremas y las interpretaciones sean verdaderos y que los videntes sean practicantes honestos, que dominen su ciencia y no cometan errores en la interpretación de las instancias particulares de pronóstico.[25] Para los estoicos el problema de la interpretación de los sueños no es una creencia supersticiosa sino un problema teórico: es la prueba de la existencia de un principio superior que existe en aquellas cosas que no provienen de la iniciativa humana. Si esto es así, entonces debe existir una potencia que hizo las cosas tal como son, potencia a la cual solo podemos acceder por conjetura.

Crisipo sabía igualmente que no todo sueño, aun bien interpretado, es una predicción fatal. El arte de interpretar los sueños debe ser tomado con precaución porque descansa en signos enviados por los dioses a los hombres. Una representación onírica es un signo, pero no es una causa de eventos. Esta afirmación de que los sueños y los presagios descansan en signos es muy importante porque permite a Crisipo afirmar que la relación entre la interpretación y el evento futuro no es una relación causal: una interpretación onírica no es del tipo «si algo está predicho, entonces sucederá», sino una relación que afirma que una predicción es verdadera *si se cumplen todas las instancias* que pueden hacerla verdadera, es decir si todas las causas antecedentes concurren en ello, y esto último no es un problema lógico, sino una cuestión empírica. Hay un «suceso signo», un sueño, que nos es dado en el presente (el único tiempo a nuestra disposición), y hay un «suceso significado» que supone una interpretación que es solo una conjetura. Un signo es un «evento» que es

24. Muller, Robert, *Les Stoïciens. La liberté et l'ordre du monde*, p. 120.
25. Bobzein, Susanne, *Determinism and freedom in Stoic philosophy*, p. 91.

de algún modo indicativo de algo y que se supone ligado a aquello que representa, pero lo que representa es un evento futuro (eventualmente pasado) sobre el cual no podemos hacer nada y por ello el nexo entre ellos es más tenue que el de causalidad.[26] El primero es un signo y no una causa y, por tanto, los estoicos nunca llaman «causalidad» a la relación que une el «signo evento» con el suceso futuro. Para los estoicos, el conocimiento perfecto de todas las causas existe, pero pertenece a los dioses (y eventualmente al sabio); los seres humanos normales solo pueden hacer conjeturas a partir de signos. Nada impide, sin embargo, el intento de examinarlos, pues ellos no son acertijos sino «índices» enviados por dioses interesados en nosotros y que de acuerdo con la doctrina determinista de algún modo están conectados a los sucesos que ellos significan.[27]

Una estrategia adicional para defender la adivinación y el destino usada por Crisipo era de naturaleza «dialéctica», esto es, lógica y descansaba en la tesis ampliamente aceptada en la antigüedad de que toda proposición, sin excepción, debe tener un valor de verdad, debe ser o bien verdadera o bien falsa. Esta tesis ya había sido abandonada por Aristóteles a propósito de las expresiones llamadas «contingentes futuros», proposiciones del tipo: «mañana habrá una batalla naval». Según Aristóteles, las proposiciones referidas a los contingentes futuros no pueden ser

---

26. Por ejemplo, Artemidoro relata la siguiente predicción onírica cuya interpretación solo se logra mediante una analogía entre la naturaleza del veneno y el adulterio, así como entre la muerte y la separación: «un individuo soñó que [el Dios] Pan le decía: "tu mujer dará veneno a través de un ser conocido y familiar tuyo". Su esposa no lo envenenó, sino que fue seducida por esa persona por la cual se decía en el sueño que iba a ser envenenado. [¿En dónde se encuentra la analogía que el sueño ha realizado?]. En que tanto el envenenamiento como el adulterio "se hacen a escondidas", a ambas acciones se las denominan "maquinaciones" y, además, [se aproximan en que] ni la mujer que comete adulterio ni la que le da un veneno aman a su marido. No mucho tiempo después de este sueño la mujer se separó del esposo [y aquí la analogía consiste en que...] "la muerte libera de todas las cosas, y el veneno significa lo mismo que la muerte"». Artemidoro, *Interpretación de los sueños*, libro IV, 71, p. 367.

27. De ahí la sutil sugerencia que Crisipo ofrece a los videntes (y que Cicerón reporta con burla porque no la comprende): a fin de que sus predicciones no sean tan fácilmente invalidadas les propone que no se expresen sus profecías bajo la forma de condicionales: si A entonces B, porque estos se revelan causalmente falsas, sino que se expresen bajo la forma de una conjunción negativa: – (A y B) es decir que si alguna de las dos premisas no se cumple, entonces la totalidad no se cumple.

calificadas en el tiempo presente de verdaderas ni de falsas, pues de serlo el futuro quedaría enteramente determinado, como una fatalidad, lo que para el estagirita es inaceptable. Crisipo, por el contrario, sostiene la afirmación de que aun las proposiciones referidas al futuro pueden ser, en el tiempo presente, calificadas de verdaderas o falsas. Esta tesis ha sido juzgada poco convincente y falaz, pero al interior de la doctrina estoica de la causalidad es perfectamente inteligible: Crisipo sostiene que, para cualquier evento futuro, existe una serie de causas antecedentes que lo impulsarán o lo inhibirán y que, si es posible conocer esa trama causal de manera exhaustiva, la proposición del futuro puede ser vinculada al presente (aun cuando siempre puede presentarse una causa no prevista que haga contingente a la proposición). Se dirá entonces: si todas las condiciones antecedentes están dadas, la batalla naval ocurrirá, no como una fatalidad, sino simplemente porque irrumpe impulsada por sus condiciones de existencia. En breve, el punto de vista de Crisipo es el de un racionalismo a ultranza, una concepción que defiende que todo lo que sucede, sucede por una trama causal la cual, en principio, es inteligible para la inteligencia humana.

Pero esta defensa racionalista de la adivinación no libró a los estoicos de aparecer a los ojos de los antiguos como supersticiosos y fatalistas. En efecto, sus adversarios sostenían que si todo lo que sucede, sucede por el Destino y si este es predecible, entonces la libertad moral no existe. Si nada puede obstruir la organización del Destino y si el movimiento del todo no puede ser alterado entonces no existe ninguna posibilidad de que fuera de otra manera: la idea misma de algo «posible» se esfuma. Un determinismo estricto cancela en el fondo toda la acción humana, porque es inútil actuar si todo está decidido. De hecho, afirmaban los críticos, la idea misma de predicción resulta superflua: si el intérprete ha sido acertado ¿en qué sentido nos ayuda su predicción? Si los sueños, por ejemplo, anuncian peligros y amenazas, ciertas medidas precautorias pueden ser tomadas, pero si el final está previsto estas no tendrán ningún efecto: estoy condenado a hacer lo que tendría que hacer, aun si no me lo aconsejan. La verdadera utilidad de la predicción consiste en hacernos conocer lo que será, sin más, pero esto no nos libera; a lo sumo nos convierte en agentes conscientes y resignados ante el Destino y a cooperar, voluntariamente o no, con lo que sucederá. El argumento llamado del «perezoso», que los adversarios de Crisipo

blandían, descansa justamente en esta alternativa: si está previsto por el Destino que moriré de la enfermedad que me aqueja en el presente, no vale la pena visitar al médico, y si está previsto que sobreviviré a esta enfermedad, tampoco vale la pena visitar al médico, ¿para qué hacerlo si todo ocurrirá inevitablemente?[28]

Los estoicos respondían a estos adversarios de varias maneras. Epicteto, por ejemplo escribe: «Es necesario ir a los adivinos sin deseo y sin repugnancia; como cuando el viajero pregunta a alguien que cruza por su camino, ¿cuál de los dos senderos conduce a la meta?, sin desear de antemano que sea el de la derecha o el de la izquierda. En efecto, el viajero no tiene preferencia por pasar por una u otra de las rutas, sino solo por aquella que lo conduce a su destino».[29] Con ello, Epicteto revela adecuadamente la actitud de los estoicos hacia la predicción por lo sueños: la adivinación no nos obliga, sino apenas nos advierte, primero porque, como sabemos, con frecuencia se equivoca pues procede por conjetura, pero aun si fuera exitosa, ella no nos enseña sino un evento, un suceso que no depende de nosotros.[30] De manera que el estoico no va con el intérprete de los sueños a que le diga algo imposible que desea escuchar, sino con la certeza de que, suceda lo que suceda, él sabrá enfrentarlo con impasibilidad y previsión. ¿Acertará el intérprete? Eso el paciente no lo sabe, y por ello actuará como debe hacerlo, introduciendo en el curso de los eventos presagiados, su propia acción.

Esta última es la ruta que siguió Crisipo para sostener que, en un mundo en el que todo está determinado por una trama causal, aun existe la libertad de la acción moral. Todo proviene de una causa y nada es incausado, pero la libertad estoica consiste en introducir la acción humana *entre las causas de todo lo que sucede*. Para ello, Crisipo distingue en un evento cualquiera dos grandes tipos de causas: por un lado las *causas antecedentes* llamadas también «próximas» (o «coadyuvantes», o «anteriores») y, por otro lado, las *causas principales* también llamadas «perfectas». Las primeras, las causas próximas son aquellas que provienen del exterior del agente, del contexto en que se desenvuelve; por ejemplo, «he soñado que caigo enfermo y desde luego no he

28. Objeciones semejantes se encuentran en Cicerón, Alejandro de Afrodisia, Boecio y Plutarco.

29. Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, II, VII, 10.

30. Goldschmidt, Victor, *Le système stoïcien et l'idée du temps*, p. 103.

elegido sufrir la enfermedad». Las segundas, las causas principales son aquellas que provienen del agente mismo, que tienen a este como origen, por ejemplo, «a consecuencia de este sueño he decido visitar al médico». La distinción depende de su origen: las causas próximas tienen su origen en la naturaleza exterior, en el cosmos en que vive el individuo; las perfectas son aquellas que tienen su origen en la acción del agente y no le vienen impuestas desde el exterior, es decir, están bajo su control. Crisipo llama «co-fatales» a la reunión de ambos eventos: «he soñado que caigo enfermo» y «voy al médico» son causas «co-fatales» porque no son dos acciones vinculadas al azar, sino acciones obligatoriamente simultáneas. Ambos tipos de causas concurren en el evento. Sin duda, la enfermedad es algo que me sobreviene, pero mi acción como agente no está determinada por esa causa antecedente, por el Destino, sino que tiene otro origen: mi naturaleza interior la cual me conduce a desear preservar la salud y la vida. Lo que el sueño prevé que sobrevendrá depende ambas causas. Ciertamente, el ser humano no puede escapar a su naturaleza, pero lo que sucederá, la salud o el deceso, no es ajeno a su acción. El ser humano es un ser que cae enfermo y eventualmente muere, pero para que eso suceda también participan la serie de causas que él introduce en su calidad de agente, como visitar al médico, y esto también forma parte de lo que sucederá. Las causas externas (como soñar la enfermedad) inician el proceso pero no lo subsumen del todo, pues el agente reacciona ante ellas y, por tanto, asume la responsabilidad de los actos que le conciernen. La libertad estoica no es pues un poder infinito devuelto al individuo y tampoco es la resignación pasiva ante el destino: es una libertad activa y eficaz pero que está circunscrita al contexto del que inevitablemente forma parte.

En breve, en el universo estoico el orden causal estricto no es contradictorio con la libertad, porque esta se refiere al dominio interior, al dominio de sí mismo y este no tiene relación directa con el determinismo externo. El individuo puede estar sujeto a una represión exterior sin por ello perder aquella libertad profunda. Y la filosofía se ocupa solamente de crear este dominio interior. La interpretación de los sueños es un buen ejemplo de la manera en que los estoicos devuelven al ser humano la libertad de sus actos, aun si vive un mundo en el que todo lo que sucede lo hace dentro de una serie causal. Su actitud ante los sueños muestra que el orden del cosmos precede a nuestra libertad moral, pero

no la aniquila. No todo está al alcance de cada individuo, pero todo lo que ocurre incluye su acción. Lo propiamente original de la doctrina estoica sobre los sueños es buscar conciliar la determinación del individuo con su libertad de acción.

«Cooperar con el Destino» no significa entonces «resignación» sino introducir, entre las causas que conducen a un evento, las acciones propias (las cuales resultan ser las más importantes, por eso son llamadas «principales»), aunque estas no necesariamente puedan modificar aquello que está en la Naturaleza. Es por esto que los estoicos nos deslumbran con su extraordinaria dignidad de seres humanos. Esta primacía de la acción individual se explica porque aun si la predicción onírica es exacta, ella solo nos dice algo que no está en nuestro poder cancelar (la enfermedad o la muerte); pero *cómo hacer nuestra esa predicción*, eso el Destino no lo decide, porque corresponde a nuestra libertad. El Destino no quiere más que el evento externo y nos lo informa mediante un sueño, pero no va más allá: la libertad moral, en cambio, se separa de estas causas y el individuo se hace cargo de sí mismo. Ante las predicciones oníricas el ser humano tiene que actuar, porque nada es realmente necesario hasta que sucede y él desconoce de antemano lo que sucederá sin su intervención. En la diferencia ente causas próximas y causas principales descansa la libertad moral humana: por eso la libertad de acción del individuo es colocada por delante de aquello que amenaza con someterla. Las causas antecedentes, la naturaleza del cosmos se encuentran presentes en la vida humana y los sueños pueden revelarla en el lote que corresponde a cada individuo, pero este no es un autómata: no importa qué tan débil pueda ser su carácter, él posee el privilegio de decidir su acción, un principio que actúa inevitablemente en concordancia con su naturaleza interior.

Para los estoicos «Destino» no es equivalente de «fatalidad». Recordemos que para ellos no existe un poder ajeno (un Dios trascendente) que simplemente impondría a los seres su voluntad omnisciente. Los signos que los dioses envían en los sueños indican el orden del cosmos, pero este no depende de su imponente voluntad y por tanto ellos no pueden ni imponerlo, ni modificarlo. La doctrina estoica no ofrece al ser humano un consuelo en la benevolencia de los dioses; simplemente coloca al hombre ante el orden cósmico al que pertenece y lo responsabiliza del uso de su libertad. Sin duda existe un Destino-causal

pero este incluye la acción del ser humano, el cual forma parte del mundo racional y no solo lo sufre. El Destino precede a la libertad moral pero no la cancela y ni siquiera la penetra.

Sin embargo, esto último hace emerger un problema en torno a la concepción de libertad moral porque parece introducir, con la acción humana, una causa que no tiene antecedente. Y esto contradice la doctrina estoica. En efecto, los adversarios del estoicismo, queriendo defender una libertad radical buscaban mostrar la existencia de un movimiento incausado previo a la acción, una situación en la cual todas las alternativas para actuar eran idénticas y el individuo elegía arbitrariamente, en un movimiento espontáneo que descansa exclusivamente en el poder del sujeto que decide.[31] Ante un sueño idéntico, afirmaban esos críticos, dos individuos pueden reaccionar de manera distinta. Sucede algo similar en la modernidad con los términos «autonomía» y «voluntad»: en nuestros días ambos parecen indicar ante todo la ausencia en el individuo de cualquier clase de influencia externa. En sentido moderno, «voluntad libre» significa que el agente es causa original, causa que no tiene causa anterior, que posee el poder de actuar en cualquier dirección posible y que ese actuar depende de su arbitrio. Para los estoicos tal cosa como la «voluntad libre» de la modernidad, no existe. Sin duda es el individuo el que actúa y su acción le pertenece, pero él mismo no es causa original, no posee una voluntad indeterminada, pues él es ya resultado de una serie de causas (el estado de su alma, debido a la educación recibida, por ejemplo) que lo llevan a actuar de un cierto modo. Los estoicos afirman que no hay una persona que carezca de carácter, opiniones y propósitos, esto es de un estado interior que condiciona sus decisiones. Ante determinados sueños y circunstancias, el hombre malo actuará conforme al estado de su alma, es decir con maldad, y el hombre virtuoso actuará conforme al estado de su alma, es decir virtuosamente. Según los estoicos, el ser humano es también «predecible»: dadas las mismas circunstancias y la misma disposición interna de su alma, él cometerá siempre las mismas acciones. De manera que, para orientar su acción el individuo debe, en primer lugar, actuar sobre sí mismo, determinar por sí mismo el estado de su fuero interno, hacerse a sí mismo un sujeto ético. Así, entramos en el discurso interior del sujeto.

---

31. Bobzein, Susanne, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, p. 37.

Ocuparse de sí mismo; la disciplina del deseo

El problema de la libertad moral nos conduce así al concepto central de la doctrina estoica: «preocuparse de sí mismo».[32] En efecto, ningún individuo puede escapar a cierta determinación externa (y los sueños le advierten de ello) pero hay un dominio que es propio, del que resulta enteramente responsable: su disposición interna, el estado de su alma. Los estoicos no admiten que en la naturaleza hay impuesto al ser humano, sin apelación, el estatuto de «bueno» o «malo». Solo aceptan que, por su naturaleza, él es un ser racional y esto significa justamente que puede reflexionar sobre sí, influir sobre sí mismo, hacerse de un cierto modo, virtuoso o vicioso. Desde luego en un primer momento el estado de su alma puede estar determinado exteriormente por su contexto, su educación, su familia, pero como ser pensante él puede distanciarse de ello y constituirse del modo que elija. Para los estoicos, el individuo es completamente moldeable y como ejemplo citaban a Sócrates de quien Záfiro, el fisionomista, basado en el aspecto exterior del filósofo, había predicho que sería un hombre malo. Sócrates es la mejor prueba de que el individuo es responsable de los factores causales que mantienen en él un estado del alma. Es por eso que, para determinar el grado de responsabilidad del hombre en sus acciones, los estoicos no hablan de «libertad» sino usan la expresión «lo que depende de nosotros»,[33] ἐφ᾽ ἡμῖν.[34] No dependen de nosotros las causas externas impuestas por el Destino, pero depende enteramente de nosotros la disposición interior que nos permite hacer frente a esa situación: es por eso que, ante la misma experiencia onírica, dos individuos tendrán un comportamiento diferente que descansa en las composiciones diferentes de sus almas racionales y no de que tengan dos diferentes «posibilidades» abiertas de elección.

---

32. «El precepto de que es preciso ocuparse de sí mismo... tomó la forma de una actitud, de una manera de comportarse, impregnó las formas de vivir; se desarrolló en procedimientos, en prácticas y recetas que eran reflexionadas, desarrolladas, perfeccionadas y enseñadas... dio lugar finalmente a un cierto modo de conocimiento y a la elaboración de un saber». Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité III: Le souci de soi*, Gallimard, 1984, p. 59.

33. Frede, Dorotea, «Stoic determinism», p. 200.

34. «En los textos estoicos "lo que depende de nosotros" nunca aparece en la cuestión general de la libertad sino siempre en un contexto moral», Duhot, Jean-Joël, *op. cit.*, p. 246.

La actitud ante los sueños es una buena prueba para esa disposición interior. En la antigüedad, los sueños y su interpretación podían informar al individuo de la fortuna que le espera o del infortunio que lo amenaza (un poco como sucede en nuestros días en el gabinete médico). Esto se explica porque no todos los sueños eran arrojados al territorio de la falsedad, como meros productos de la fantasía del durmiente. Para los estoicos, los sueños representan el oráculo más próximo a nuestras vidas, un consejero silencioso e infatigable que los acompaña siempre. La interpretación de esos sueños formaba parte de las técnicas de la existencia y ninguna vida razonable, ni la más humilde ni la más noble, podía dispensarse de esa tarea.[35] Sin embargo, es crucial retener que en esta experiencia el estoico no interroga a sus sueños para encontrar en ellos una verdad más profunda de sí mismo, un «yo» inaccesible: él los descifra más bien para saber cómo actuar, o mejor para actuar ante el destino como un hombre racional. Ciertos sueños son augurios que le exigen una reacción determinada, un comportamiento porque lo que está en juego es ejercer un dominio de sí mismo ante los sucesos que le están reservados por la naturaleza. A ese dominio de sí mismo, Epicteto lo llama «deseo».[36] Epicteto lo refiere al «deseo», porque al reconocer el carácter racional del curso de las cosas, el individuo advierte el alcance de lo que depende de él y de lo que no depende de él, es decir, el alcance de lo *que es posible desear y de lo que está en sus manos rechazar* y con ello toma conciencia del lugar que ocupa en el cosmos: «aquel que quiere vivir de acuerdo a la naturaleza —escribe Cicerón— debe buscar su punto de partida en el conjunto del mundo y en el modo en que este es gobernado».[37]

Los estoicos vieron a la Naturaleza como el campo de acción de un principio racional y por ello con frecuencia la «personalizan» en términos de un agente que «quiere». La Naturaleza «ha querido» muchas cosas: es ella la que se encuentra en el ciclo de las transformaciones biológicas que afectan a todo ser humano: la generación y el nacimiento, la aparición de la barba, el crecimiento, la madurez, la vejez, la enfermedad, la pérdida de lo que nos es querido y la muerte. Comprender este proceso es para el estoico dar su consentimiento racional a todo lo que ocurre. En

35. Foucault, Michel, *Le souci de soi*, p. 17.

36. Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, III, 12, 1-7.

37. Cicerón, *De los términos extremos*, III, 72, cit. por Hadot, P., *Apprendre à philosopher dans l'antiquité*, p. 31.

las palabras que dirige a la Naturaleza: «dame lo que quieras, quítame lo que quieras»[38] no hay resignación sino consentimiento racional. El estoico se prepara para «saber qué querer», para reconocer lo que depende de él y lo que no está a su alcance evitar. Esta preparación es lo que P. Hadot ha llamado la «disciplina del deseo». Es «disciplina», porque implica un aprendizaje metódico, una modelación de sí. No es sinónimo de «sumisión» porque ante los signos del Destino revelados por los sueños el individuo no renuncia a actuar, pero incluye en su acción el curso de las cosas y acepta racionalmente lo que la naturaleza le tiene reservado. Lo más importante de esto ocurre en su fuero interno, porque cuando adquiere esa conciencia el «yo» se transfigura, abandonando el plano de la necesidad externa de las cosas para alcanzar el plano de la libertad de su elección. Al dejar atrás la perspectiva limitada de su «yo» individual (capaz de aterrorizarse con un sueño), el estoico se identifica con la razón universal. Ante los embates del Destino el individuo resiente la causalidad impasible y a veces cruel del cosmos, pero ahora su razón domina a su emoción, y se hace evidente que a un alma así preparada, «no puede sucederle nada que sea que sea malo», escribe Marco Aurelio.[39]

Al Destino presagiado por los sueños, los estoicos le oponen la «disciplina del deseo» lo que significa aprender a querer cada cosa del modo como ella sucede. Esto no está al alcance de la conciencia ordinaria, la cual evalúa todo desde su perspectiva particular y por tanto considera una bendición los eventos que la favorecen y una fatalidad los eventos que la dañan. Lo que la doctrina estoica propone es abandonar esta conciencia ordinaria produciendo un «yo» que se eleve hasta la idea de totalidad y desde aquí observe con serenidad el curso de las cosas. Este cambio de perspectiva de la conciencia «le exige una transformación radical», escribe P. Hadot. Es «radical», porque esa modificación de sí mismo involucra no solo lo que la conciencia sabe, sino toda su disposición interna, la transformación de sus impulsos, de todas sus convicciones, de todas las representaciones que se hace. Esta modificación radical del yo que percibe, evalúa y actúa es el objetivo último de la doctrina estoica. Naturalmente, esta alteración profunda de sí mismo no es un acto instantáneo sino un proceso, un itinerario lleno de dificultades que

38. Marco Aurelio, *Meditaciones*, X, 14, citado por Voelke, André Jean, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, p. 110.

39. Marco Aurelio, *Meditaciones*, XI, 13. 4.

el individuo solo puede lograr en el contexto de una formación y una comunidad de filósofos. A estas técnicas que permiten al individuo esta transformación de sí mismo, P. Hadot las ha llamado «ejercicios espirituales»: «por ejercicio espiritual designamos un itinerario, un acto determinado destinado a influirse a sí mismo efectuado con el propósito consciente de realizar un efecto moral específico; esa acción se orienta siempre más allá de sí misma, en tanto que se repite a sí misma o está ligada, con otros actos, en un conjunto metódico».[40] Se les ha llamado correctamente «ejercicios», para indicar que son del orden de la repetición, del entrenamiento, esto es, suponen un trabajo orientado a un fin preestablecido.[41] Luego, se les ha llamado «espirituales» para indicar que no se refieren únicamente al pensamiento sino que involucran todo el psiquismo del individuo, incluido el comportamiento corporal.[42] El término «espiritual» no está aquí asociado de ningún modo a la fe en Dios, sino que implica el cuestionamiento del individuo con la totalidad de su espíritu interior.

Lo que la filosofía estoica le propone al individuo a través de los ejercicios espirituales es una completa transformación de su manera de ser en su fuero interno, de su manera de vivir con los demás, de su modo de ver las cosas y de comprenderse a sí mismo, en otros términos modelarse una subjetividad alternativa. No hay, pues, un «yo» inamovible, irrenunciable y eterno, sino un proyecto de sí mismo. Según esta doctrina, lo que atormenta cotidianamente al ser humano es que se entrega a deseos desordenados, a esperanzas y lamentos vanos, que es exactamente lo que los sueños promueven. Lo que se busca es justamente dejar atrás este «yo» vacilante, separando al «yo» que creíamos ser del «yo» racional que realmente somos, para lo cual el individuo tiene que aprender a pensar, a querer y a sentir de otra manera, esto es *darse a sí mismo otra «forma sujeto»*. «Hacerse a sí mismo», significa modelar el fuero interior, lograr una interioridad que no existía previamente y que solo existirá en la medida en que se la constituye. Pero, naturalmente, este es un aprendizaje paulatino, un abandono gradual del «yo» anterior que tiene como propósito que el indi-

---

40. Hadot, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía cristiana*, p. 76.

41. El término «ejercicio» tiene su etimología en el latín «exercitium», «acción de ejercitar a alguien en algo», «someterlo a prueba con el objetivo de formarlo y constatar su progresos», véase Pavie, Xavier, *Exercices spirituels. Lecons de la philosopie Antique*, pp. 19-20.

42. Hadot, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía cristiana*, p. 21.

viduo mantenga el equilibrio interior a fin de no dejarse derrotar, por ejemplo, por los signos ominosos de los sueños. A fin de comprender el proceso por el cual se establece gradualmente una nueva subjetividad, esto es una nueva relación de sí a sí mismo, conviene aproximarse a un «ejercicio espiritual» practicados por los estoicos: «delimitar el presente y amar al destino».[43]

En efecto, con frecuencia los mensajes oníricos conducen al soñador al remordimiento del pasado o al miedo del futuro. Para evitar ambas inquietudes, la doctrina propone al individuo «delimitar el presente», esto es, concentrar toda su atención en el momento actual, absteniéndose de cualquier juicio de valor respecto a lo anterior o respecto al porvenir. Ello descansa en la convicción estoica de que el presente es el único tiempo en que los seres humanos son realmente libres, por el simple hecho de que es el único momento que está en su poder, aquel en el que gracias a su acción y a la conciencia de esta acción tienen acceso a la totalidad del mundo. El pasado que se reprocha o el futuro que lo amenaza no están al alcance de su acción real y entonces es inútil evocarlos. Ahora bien, es preciso tomar conciencia del momento presente, porque este no cobra realidad y no tiene duración sino en la medida en que se delimita respecto al pasado y al futuro. Y es sobre este momento presente, fugaz e instantáneo, sobre el cual el estoico ejerce toda la fuerza de su intención moral, es decir, toda la libertad humana. Para ello, el filósofo se repite a sí mismo en su fuero interno: «no te dejes derrotar por la representación global de tu vida, es decir por la suma de todas las circunstancias y de todas las pruebas que te esperan».[44] A fin de no dejarse arrastrar por la inquietud, él debe interiorizar la convicción de que es vano creer que el pasado podría haber sido de otro modo y es vano temer un futuro que está en manos de la Naturaleza. La fuerza aparente del presagio onírico se deslava si el individuo se concentra en lo que está realmente a su alcance *ahora*: «no te confunda la imaginación de la vida entera».[45] Desde luego esto supone cambiar la perspectiva de la conciencia y el devenir temporal: es colocarse en el momento presente con tal intensidad que toda la vida se concentre en la acción real, que la vida entera esté ahí contenida y que ahí concluya. Delimitar el presente significa no plantear-

43. Los hemos tomado de Pierre Hadot, *La citadelle intérieure*, pp. 140 y ss.
44. Marco Aurelio, *Meditaciones*, VIII, 36.
45. *Ibíd*.

se vanas esperanzas o vanos temores tomando conciencia de ser libre justo dentro del alcance de mi propia iniciativa. El ejercicio espiritual consiste en tomar conciencia del valor infinito de cada instante en que se vive.[46]

El propósito de interiorizar los principios filosóficos es preparar al individuo a enfrentar el pasado o el Destino sin resentir la conmoción de ver sus esperanzas frustradas, sufrir remordimientos inútiles. Mediante este ejercicio la filosofía abandona su carácter meramente contemplativo y se ocupa de educar a la conciencia a fin de que esta comprenda siempre los sucesos desde la perspectiva del todo. Este es justamente el ejercicio espiritual de «amar al destino». Esta expresión quiere decir habituarse a aceptar racionalmente lo que acontece, para no ver fracasados los deseos y para no caer en lo que se quiere evitar. Epicteto, en sus lecciones para los aspirantes a filósofos lo expresa así: «no pretendas que los sucesos sucedan como quieres, sino quiere los sucesos como suceden y vivirás sereno».[47] En el caso de los presagios oníricos, es preciso observarlos desde la causalidad que es inherente a todo lo que acontece; ante ellos, el estoico se dirá que todo lo que sobreviene por obra de la naturaleza es algo siempre exterior, algo que no depende de él, y por tanto algo que no amenaza su libertad. El ejercicio espiritual consiste en habituarse a poner todo pronóstico en la perspectiva del cosmos, es decir, retirarle toda visión antropomórfica o subjetiva de las cosas, dejando de decirse: ¿por qué me sucede *a mí*? Aprender a «amar al destino» es prepararse a admitir que lo que sucede debe ser racionalmente aceptado, lo que para los estoicos es sinónimo de «querido» o «amado». De este modo, el «yo» evita verse abrumado por el suceso o por el presagio que a la conciencia ordinaria le parecen arbitrarios, ciegos, inexplicables. Para la limitada conciencia ordinaria la expresión «amar al destino» tiene un aire extravagante; para el estoico en cambio es la prueba de que su alma ha sufrido una transfiguración. Haciendo suya la racionalidad del momento o del evento futuro el estoico acepta simultáneamente el universo que los ha producido y el «yo» se identifica con la razón universal.[48] Dando su consentimiento al suceso que llega o se anuncia (sea la fortuna o el infortunio) él

46. Hadot, Pierre, *La citadelle intérieure*, p. 151.
47. Epicteto, *Manual*, c. 8.
48. Hadot, Pierre, *La citadelle intérieure*, p. 163.

«quiere» al orden universal que los genera, resiente ante este un sentimiento de participación y pertenencia que lo conduce mucho más allá de sus límites individuales. No se sentirá pues acorralado por los sueños, sino dominador de su inteligibilidad, porque su conciencia no será individual, sino cósmica. Tan pequeño y tan banal como pueda parecer, cada suceso de la vida y cada presagio puede confirmar al estoico su pertenecía al *Logos* universal: todo sucede de manera armoniosa y necesaria, en su tiempo y lugar adecuados: él lo enfrentará con esa dignidad impasible que aun hoy llamamos «estoicismo».

Por supuesto los términos «racionalidad» y «armonía» atribuidos al cosmos no significan que en este todo está bien y todo es bello. En el mundo existen cosas que la conciencia humana encuentra odiosas, aberrantes o simplemente incongruentes. Pero a estas, el concepto de racionalidad estoica no las rechaza, sino que las incluye en «la razón del mundo». Crisipo, por ejemplo, explica que las grandes obras creadas por la Naturaleza provocan inevitablemente dificultades e inconvenientes: las rosas tienen espinas, ciertos animales devoran seres humanos, algunos ríos se desbordan, pero sostiene que todo esto también tiene una razón de ser, comprensible por la complejidad de la naturaleza, en cual cada uno de estos seres, las rosas, los animales, los ríos, guarda y cumple el papel que le ha sido asignado. Ante lo contrahecho, ante el mal, ante la amenaza de los sueños, el estoico se repetirá que todo tiene una razón de ser y que no conviene desesperar, sino que exige comprenderlo mediante la razón. Solo una conciencia así, que se eleva más allá de sí misma, más allá de sus representaciones, es capaz de corregir el juicio equivocado según el cual lo que sucede es una desgracia arbitraria y ciega contra todos nosotros. Para el estoico todo lo que sucede resulta de la buena voluntad de la Naturaleza, aunque no todo lo que sucede es agradable. Su conciencia cósmica lo lleva a ver la realidad natural como es: como un orden en el que el ser humano participa pero que no ha sido creado para su satisfacción. El impulso original del cosmos se debe a una fuerza impersonal y el universo no es producto de una deliberación racional por parte de un artesano divino. El estoico tuvo la osadía de pensar la libertad moral humana en un universo sin Demiurgo.

En este cosmos dominado por la causalidad y la necesidad, jerarquizado e imperturbable, el estoico erige su libertad moral. Mediante los ejercicios espirituales comprende su lugar natural,

no para rebajarse o humillarse, sino para orientar su acción moral libre. Esto se debe a que tiene algo que es único en el cosmos: tiene la razón, es decir, la capacidad de distanciarse del momento, del contexto y de su yo anterior, de elegir su conducta, de hacerse a sí mismo en relación a cierta verdad. Pero esto le exige una constante atención a sí mismo, una preocupación permanente. Si se deja dominar nuevamente por la conciencia ordinaria no podrá evitar verse arrastrado por el tumulto. Su concentración completa debe estar dirigida al estado de su fuero interno, de su alma racional que los estoicos llaman «principio rector», *hegemonicón*, ὁ ἡγεμονικόν. Le resulta preciso aprender a dominar sus representaciones, su mirada, su juicio. A ello nos orientamos.

El alma humana y los sueños

De acuerdo con la doctrina estoica los hombres poseen cuerpos naturales que reciben información a través de los sentidos, la cual provoca representaciones en el alma que se altera, se modifica, por ellas. El alma no es pues una superficie estable que recibiría pasivamente una imagen externa, sino una entidad maleable que ve modificada su forma mediante esas representaciones. En consecuencia, el alma tendrá una cierta «forma» de acuerdo con las representaciones que la alteran. Desde luego, una gran parte de esa información proviene de objetos externos pero los estoicos, a diferencia de Aristóteles, admitían que puede provenir de objetos no sensoriales, como los sueños, las emociones o los pensamientos. Ahora bien, ¿qué es una representación? Sexto Empírico nos informa que una representación es una «alteración» específica del alma debida a un objeto exterior o una afección interna.[49] Al utilizar el término «alteración» los estoicos sostienen que se trata de la acción de un cuerpo (que afecta), sobre otro cuerpo, el alma (que es afectado y alterado). Por ejemplo, para los estoicos, la enfermedad es un cuerpo, un ente material que altera el alma afectada y la hunde en la preocupación o el dolor. Obviamente es más usual la representación que proviene de un objeto externo mediante la vista o el tacto, pero cuando esa afección se refiere a las representaciones cuyo origen no es la sensibilidad (como en el caso de los pensamientos) se produ-

49. Sexto Empírico, citado por Muller, Robert, *Les stoïciens*, p. 149.

ce una afección similar, pues estos no carecen de materialidad y modifican el alma que las sufre. En la doctrina estoica el término «representación» tiene un sentido extenso pues cubre todos los estados mentales, todos los sentimientos, imaginaciones o sueños. Todos estos son pensamientos que alteran el alma mediante el miedo, la tristeza, el deseo o el placer. Desde el momento en que toda representación es admitida como objeto del pensamiento, tiene sentido para un ser razonable llamarla «verdadera» o «falsa» es decir, hacerla sujeta de aceptación o de rechazo.

Los sueños caen naturalmente en la categoría de «representaciones de objetos no sensibles». Ellos no son pues una mera ficción interior del durmiente. Como para gran parte de la antigüedad, para los estoicos los sueños son una «realidad» en el sentido de que son producidos por algo y por ende caen bajo una representación provocando ira, miedo o vergüenza. Al menos algunos sueños son «signos» enviados por los dioses y como «representaciones» que son, resulta entonces razonable preguntarse si son verdaderos o falsos. Todo ello señala dos grandes diferencias respecto a la concepción moderna de los sueños: primera, en nuestros días, se ha retirado todo valor de verdad de las imágenes oníricas. Segunda, para los estoicos los sueños son «pensamientos», de manera que en esta doctrina no hay lugar para un estado pre-consciente o in-consciente, pues no existe otra facultad en virtud de la cual puedan aparecer estados mentales diferentes a los que la conciencia posee.[50]

Entre todas las representaciones, algunas son claramente producidas por el impacto en el alma de un objeto externo: estas son las representaciones evidentes que los estoicos llaman «comprensivas» o «catalépticas». Se llaman «comprensivas» porque vienen de lo que es real, están modeladas e impresas en el alma en conformidad con un objeto que existe y son tales que no pueden sino convencer al alma de lo que existe y por eso son llamadas «verdaderas». Pero también hay un gran número de representaciones formadas en el alma que no son «comprensivas» y no son convincentes, sea porque son recibidas en situaciones anormales o patológicas o bien porque son recibidas al azar, en condiciones accidentales. Estas pueden provenir del exterior o del interior pero en todos los casos el alma las admite sin firmeza, sin convicción y no les otorga su asentimiento como verdaderas. En consecuen-

50. Long, Anthony, «Representation and the self in stoicism», p. 272.

cia, para los estoicos no hay un género de las representaciones verdaderas que se deba a su carácter meramente empírico. Lo que hace «verdadera» una representación no es su origen empírico o incorpóreo, sino el juicio que el individuo debe hacer antes de hacer suya o rechazar esa representación. Este es un rasgo singular de la teoría del conocimiento estoica: una representación alojada en el alma nunca es una imagen meramente pasiva proveniente del dato externo, porque el alma misma nunca es pasiva sino agente activo que hace un juicio. Las representaciones pueden ser juzgadas verdaderas, falsas o dudosas pero cualquiera que sea su estatuto verídico, *siempre dicen algo del alma que las percibe y las juzga*. De ahí la definición ofrecida por Aetio: «una representación es una afección del alma que se revela a sí misma y a su causa».[51] El alma «se revela a sí misma» porque en la lógica estoica no hay en el «yo» una parte que sea receptiva y otra parte que sea cognitiva. Es la misma alma la que siente y la que razona: siente porque razona y lo que razona forma parte de lo que siente, sin ninguna separación.[52] No hay ningún estado mental que no contenga ambas cosas, o en otras palabras, no hay estados sensoriales separables de los estados mentales. Sueño y soñador son inseparables porque el primero exhibe algo de la naturaleza del alma del segundo: el sueño influye en el soñador, pero el alma del soñador también interviene en el sueño.[53]

Sin embargo, los sueños tienen la particularidad de irrumpir en un momento en que la función consciente del alma está debilitada. Según los estoicos, en el momento de dormir sobreviene una «baja de tensión» del pneuma sensorial que anima al individuo: el sueño se produce al debilitarse la tensión sensitiva que caracteriza al alma racional. Pero esta «baja de tensión» es solo relativa y no un relajamiento completo (porque esto último sería el equivalente a la muerte). Aunque próximos, «debilitamiento» y «relajación» son diferentes porque el primero se explica por la

51. Aetio, IV, XII, 1, citado en Long, Anthony, «Representation and the self in stoicism», p. 271.

52. Long, Anthony, «Representation and the self in stoicism», p. 272.

53. Artemidoro, por ejemplo, considera que el sueño refleja la misma enfermedad física que moral: «Conozco un hombre lisiado en el pie derecho, el cual soñó que su criado tenía una lesión idéntica en el mismo pie y cojeaba del mismo modo. Así pues, lo encontró con la amante de la que él mismo estaba enamorado. Esto era precisamente lo que le pronosticaba el sueño: que su esclavo cometería los mismos fallos que él». Artemidoro, Libro III, 51, p. 296.

pérdida temporal de la razón debida al efecto de alguna droga, de la locura, el desmayo o el sueño,[54] mientras el segundo es una pérdida definitiva, sin retorno. Con esta doctrina, los estoicos quieren oponerse a Aristóteles quien, después de haber definido el sueño como una «inmovilización» de la sensación, explica con detalle que la causa del sueño no es la parálisis de los sentidos mismos, sino una afección de la facultad que es común a todos los sentidos. De acuerdo con el estagirita, el sueño afecta la función central del alma que es donde convergen las percepciones y el principio del movimiento, función que se encuentra alrededor del corazón: el sueño es la «compresión» de ese órgano lo que provoca una suerte de «parálisis» general de la razón. Los estoicos, en cambio, estiman que durante el reposo se debilita la tensión de aquellos órganos de los sentidos que poseen capacidad de recepción, pero eso no afecta la parte racional del alma que permanece activa. Para ellos, el alma racional no cesa nunca su actividad: el debilitamiento de la tensión concierne solamente aquella parte directriz del alma que se extiende hacia los diferentes órganos de los sentidos: la razón ya no está en contacto con estos y los sentidos vacilan, pero ella misma no está afectada o debilitada y su acción no ha sido cancelada. Desde luego esta acción permanente de la parte directriz del alma es menor si el individuo se encuentra afectado por alguna circunstancia exterior como el alcohol, y es mayor a medida que progresa en la sabiduría, como en el caso del sabio estoico.

En la formación de las imágenes oníricas no actúan solo los movimientos residuales de los órganos sensoriales, como aseguró Aristóteles.[55] Sin duda algunas ilusiones de los sueños pueden provenir de los fragmentos diurnos de la experiencia, pero el alma participa en su producción, pues los estoicos se niegan a retirar por completo el ejercicio de la razón, sobre todo en el alma de un hombre virtuoso. Esta cuestión es crucial para la vida ética por-

54. Bénatouïl, Thomas, *Faire usage: la pratique du stoïcism*, p. 173.

55. Según Aristóteles, mientras dormimos dejamos de percibir tanto los sensibles propios como los sensibles comunes. Pero los órganos sensoriales han quedado impresionados por los objetos percibidos en la vigilia y son sus movimientos residuales los que causan las imágenes percibidas en los sueños. Estos movimientos de dan también durante la vigilia pero durmiendo, mientras los sentidos y el entendimiento no funcionan plenamente, esas imágenes se desarrollan sin traba alguna y si sufren un efecto deformante dan lugar a sueños incoherentes o monstruosos.

que la razón puede jugar un papel en los sueños: estos no son una experiencia que escape del todo al alma racional. En esta filosofía, el alma directriz del hombre virtuoso puede jugar un papel crítico ante las representaciones oníricas, aun en ausencia del marco sensorial que provee un marco de realidad en el que las imágenes dudosas son evaluadas. El grado creciente de virtud y sabiduría permite dominar las representaciones oníricas. Es por eso que Plutarco puede referir esta anécdota a propósito de Stilpon: «este filósofo estaba a punto de soñar a Poseidón colérico contra él porque Stilpon no le había sacrificado un toro. El filósofo respondió al Dios reprochándole su reproche porque había ofrecido un sacrificio acorde con sus medios y no se había endeudado».[56] Aun durmiendo Stilpon no podía admitir la afirmación de este sueño, pues según la doctrina estoica no cabe la cólera en la impasibilidad divina y menos aún a propósito de un simple sacrificio. Stilpon no podía impedir que esas imágenes falsas se mostraran en su sueño, pero su sabiduría podía resistirlas y con ello impedir que incurriera en una acción indebida. En el reposo, el alma está en cierto modo «replegada» sobre sí misma, pero los estoicos se niegan a aceptar que con ello su virtud se viera paralizada.[57] Lo mismo que sucede en la vigilia, el alma racional se mantiene vigilante en el durmiente que posee un espíritu cultivado: «Zenón pensaba que, gracias a los sueños, cada uno podía tener conciencia de los progresos que lograba. Esos progresos son reales si durante el sueño uno no se ve derrotado por alguna pasión vergonzosa, o bien que consienta a algo malo o injusto, o incluso que se consienta a cometerlo; (esos progresos son reales) en la medida en que las facultades de la representación y de la afectividad del alma, refor-

56. Plutarco, citado por Bénatoüil, Thomas, p. 171.

57. Es esta concepción estoica la que se transmitió al cristianismo. Es ella la que se manifiesta en el momento en que Clemente de Alejandría, en su obra *Stromata*, describe al cristiano perfecto (*gnostikos*) y considera que la virtud de amar a Dios no puede perderse de ninguna manera, en la vigilia, el sueño o en alguna representación imaginaria: «Aquel que enseña a amar a Dios no tiene una virtud que pueda ser perdida de manera alguna [...] Debido a su buena disposición interior, en ausencia de cualquier alteración de sus nociones, la parte directriz [del alma] permanece inalterada y no admite en ella ninguna modificación de sus representaciones del tipo de aquellas que imagina a partir de los momentos de la vigilia o cuando sueña. Es por eso que el Señor nos previene de ser vigilantes, a fin de que nuestra alma no se vea jamás afectada durante el sueño». Clemente de Alejandría, *Stromata* IV, 22, 139. Contenido en *Stoici Antichi*, SVF III, [C.e] 240.

zadas por la razón, resplandecen como un océano diáfano de serenidad que no se ve perturbado por ninguna agitación».[58]

A través de los sueños el individuo recibe representaciones que pueden ser fuentes de zozobra, pero ellas no dicen solo algo del objeto representado, sino también del alma que las recibe la cual inevitablemente les asigna o les retira algún valor. En la lógica estoica ninguna representación está enteramente determinada por el objeto pues incluso la sensación más inmediata requiere de la parte directriz y lo que vemos con los ojos no proviene únicamente del objeto externo, sino que involucra el alma rectora. Tomemos por ejemplo la representación: «Sócrates está pálido»: obviamente, son los ojos los que nos informan del color de la piel de Sócrates, pero el «está pálido» no proviene de los ojos, sino de la parte rectora que califica esa impresión y enseguida la evalúa en uno u otro sentido. Solo los animales tienen representaciones «simples» en las cuales este calificativo significa «no conceptualizadas». En los seres humanos, por el contrario, toda sensación es inseparable de un yo racional que está comprometido en todas y cada una de sus experiencias. Cuestión que será crucial para elaborar un nuevo «yo» moral. El «yo» es inseparable de la entidad que percibe, siente e imagina y todas las representaciones son una mezcla insoluble de percepción sensible y acción de la razón. Por supuesto esto solo tiene sentido en una doctrina para la cual el proceso cognitivo es un acto complejo que no conoce ninguna simplicidad receptiva: aunque la representación es una afección, no es pasividad, porque cada vez que algo es percibido por el alma, esta se transforma activamente.

En consecuencia, ante las imágenes oníricas, el estoico no está inerte, y las admite o las rechaza en función de su propio juicio. De acuerdo con sus progresos racionales, en algunos casos admitirá, en otros rechazará, pero siempre evaluará el contenido de esas representaciones. Sin duda hay jerarquías entre los soñadores: el sabio estoico tiene siempre control sobre sus sueños, pero aun el insensato, si bien no tiene control sobre lo que sueña, siempre puede tener control sobre su reacción al mensaje. A esta evaluación que asiente o rechaza las representaciones, incluso oníricas, los estoicos la llaman «asentimiento» y es el índice más seguro de su libertad. El término griego es *synkatáthesis*, ἡ συγκατάθεσις y es equivalente a «juzgar», «establecer un juicio

58. Plutarco, en *Stoici Antichi*, I [A] 234.

crisis», ἡ κρίσις.[59] «Hacer suya», asentir a una representación no es un simple «acuse de recibo» que el pensamiento concede a una imagen de origen externo: es por el contrario una respuesta activa a un signo que proviene de la naturaleza espiritual y material del ser humano. La función del asentimiento es evaluar las imágenes y asignar un valor de verdad a su contenido, decidir si estas representan o no algo de lo que se tienen buenas razones para respaldar acerca de cómo son las cosas. El asentimiento es tanto un juicio de existencia como un juicio de valor,[60] afirmando «así son realmente las cosas y por ello es conveniente que yo reaccione de tal manera». Es a la vez un juicio teórico y un juicio práctico, lo que entre los estoicos no es una contradicción, porque ambos son producto de la razón y al dar el asentimiento a algo, la razón nos conduce a actuar en consecuencia. Asentir a algo es sancionar como valioso ese algo y por ello reconocer igualmente que actuando en consecuencia persigo un fin racional mío. Por ello el asentimiento es la auténtica marca de racionalidad: él comporta, ante todo, una deliberación interna que Crisipo define como «momento interior de la razón» cuya tarea es «comprender la afección de cada uno de los sentidos, inferir de esos mensajes cuál es el objeto, reconocer cuando está presente, pero también recordarlo cuando está ausente e incluso prever una acción futura».[61]

En la interpretación de los sueños importaba saber si un ser humano estaba sujeto al Destino, pero también importaba saber cuál era el margen de su libertad. Ante el mundo onírico, el estoico no es sumiso: posee su juicio, un asentimiento que le permite hacer suya o rechazar esa representación y a la vez lo conduce a la acción, esto es, introducir su propia causalidad en el orden del cosmos, lo que incide en el curso de las cosas. Está consciente de que en ese orden no todo depende de él, pero tiene un ámbito de libertad irrestricta que depende enteramente de él y de nadie más: su juicio y su asentimiento. Ahora bien, las representaciones oníricas son fuente de muy diversas afecciones: pueden contener peligros y amenazas pero también esperanzas, temores, inquietudes, placeres o consuelos. Al individuo se le presentan dos alter-

59. El término griego «juicio» denotaba originalmente el hecho de «estar de acuerdo con alguien» y rememora la idea de un escrutinio en que el individuo deposita un voto que coincide con el voto de algún otro ciudadano. Voelke, André Jean, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, p. 31.

60. *Ibíd.*, p. 48.

61. Calcidio, *Stoici Antichi*, SVF, II, [B.f] 863 [I].

nativas: o bien mantener una actitud racional ante ello, o bien dejarse arrastrar por esas afecciones. Su respuesta nunca será arbitraria, ni una «libre elección», pues depende del estado de su fuero interno, de manera que actuará virtuosamente si su disposición es hacia la virtud o será arrastrado por las pasiones si no es así. El estado del alma decidirá de su acción futura: nunca dejará de ser racional, pero o bien sabrá hacer uso de la razón o permitirá que su razón se equivoque. Veamos ambas alternativas.

La virtud y los sueños

Es posible actuar virtuosamente durante y ante los sueños. Pero para comprender la virtud y la búsqueda del bien entre los estoicos debemos remontar nuevamente a la perspectiva cosmológica del universo, desde la cual todo comienza. Según la doctrina, el fin último de la vida humana descansa en una comunidad profunda que une a todos los seres del universo a través de un principio único: el *Logos*. En fundador de la escuela, Zenón de Citio, había expresado este principio con la expresión lapidaria: «vivir conforme». A pesar de su abstracción esta fórmula deja entrever el sentido fundamental: el fin último de la vida humana es un vivir armonioso. No obstante a los seguidores de Zenón la fórmula les pareció incompleta y agregaron la frase «vivir conforme... a la naturaleza». Bajo esta expresión se encontraba un propósito: lograr un acorde perfecto entre la naturaleza propia del ser humano y la naturaleza del cosmos a la que este pertenece. Se añadieron algunas precisiones pero eran apenas variantes de la definición originalmente debida a Zenón: «hacer invariablemente y sin desviación alguna aquello que está en nuestro poder para alcanzar las cosas naturales principales».[62] Con ello quedaba establecido el *telos*, τὸ τέλος, el fin último de la doctrina estoica. Esto era importante porque desde Aristóteles, definir un *telos* propio era una premisa indispensable para cualquier doctrina ética.[63] Los antiguos definían el *telos* como «aquello que es perseguido por sí mismo», «el objetivo último de todos los esfuerzos», «aquello que es lo más valioso». En breve, es el

62. Stobeo, citado por Inwood, B., Donini, P., «Stoic ethics», p. 683.

63. El término *telos* no debe ser traducido simplemente como «objetivo» o «meta» porque la palabra griega posee connotaciones de «culminación» o «completitud» que le otorgan un significado mucho más trascendente.

Bien, que para el estoico se alcanza cuando su propia conducta racional se ajusta con perfección al Logos universal.

Pero esto significa dejar atrás la conciencia ordinaria cuya relación con la naturaleza oscila siempre entre la avaricia y el miedo. La reacción ante los sueños, que permite al estoico permanecer sereno en el mismo lugar en que la conciencia ordinaria se pierde entre el temor y la impotencia, no es espontánea. Tal impasibilidad, lo que previamente hemos llamado «querer al Destino» es resultado de una profunda transformación del «yo» y de la manera en que este concibe su relación con el cosmos. «Vivir conforme a la naturaleza» es entonces una elección existencial, una forma nueva de subjetividad. Con ella se inaugura un nuevo dominio de la vida moral: la acción que el individuo debe realizar sobre sí mismo, sobre sus pensamientos y sus afectos, sobre el estado interior de su alma. Es una nueva relación, mucho más intensa, de sí consigo mismo. El individuo se convierte en el centro de su propia reflexión porque su tarea consiste en conducir su modo de ser hasta la perfección respecto al fin último que ha elegido. La cuestión que se plantea es: ¿cómo debo gobernar mi existencia para darle la forma más adecuada en relación a la razón que domina todas las cosas? ¿Cómo realizar plenamente mi propia naturaleza racional?

Para los estoicos, la racionalidad es un logro de madurez. La naturaleza ha dotado al ser humano de pensamiento, pero solo llega a ser racional en una cierta etapa de su vida. Al inicio de su vida, como todo ser vivo, el hombre está animado por un principio de sobrevivencia que lo lleva a elegir aquello que conviene a su ser físico y rechazar aquello que repugna a su existencia. Cuando niño, busca aquello que responde a su naturaleza material: alimento, cobijo, protección. Pero gradualmente aparece en él un nuevo impulso que, según los estoicos, se afirma alrededor de los 14 años de edad: es la razón. Los bienes para la sobrevivencia, originalmente prioritarios, pasan a segundo plano: los verdaderos fines humanos son, en adelante, los fines de la razón. Con ello, el estoicismo no hace más que seguir la tradición del pensamiento griego que, desde Sócrates, sostenía que realizar la verdadera naturaleza del hombre era alcanzar la perfección de uno mismo, la *areté*, ἡ ἀρετή. Lo propio de los estoicos es identificar esta excelencia con la razón. «Vivir conforme» equivale entonces a «alcanzar la suprema realización de uno mismo», es decir lograr la Virtud, esto es, «aquello que está en com-

pleto acuerdo con la naturaleza de un ser racional, en tanto que es racional», escribe Cicerón.[64]

Ahora bien, ¿cuáles son los principios en los que descansa esa perfección de uno mismo? En este punto, los estoicos no son innovadores: ellos hacían suyas las virtudes cardinales que eran tradicionales en la cultura griega: sabiduría, templanza, fortaleza y justicia. Sin embargo sostenían algo que les es propio: que estas no son virtudes independientes sino manifestaciones de una única virtud. *La virtud solo es una, porque es un modo de ser* y todas sus exhibiciones se implican unas a las otras en ese modo de ser: cada una de las virtudes implica la sabiduría, porque cuando actúa con fortaleza o justicia, el individuo conoce lo que debe hacer; cada una de las virtudes involucra a la fortaleza porque cuando el individuo actúa con sabiduría o justicia, el individuo pone a prueba la fuerza de su carácter; cada una de las virtudes involucra la templanza, porque cuando actúa con sabiduría o fortaleza el individuo se propone elegir las cosas mejores; cada virtud involucra la justicia pues cuando actúa con templanza o sabiduría ante los demás, el individuo entrega a cada uno el valor que le es debido. Es por eso que los estoicos sostenían que «aquel que tiene una virtud las tiene todas».[65]

Aparece aquí el rasgo más audaz de la ética estoica. Esta coloca como principio básico que solo es bueno aquello que fortalece a la virtud (en todas sus manifestaciones) y solo es malo aquello que daña a la virtud. *Y todo lo demás es indiferente*. La gran audacia estoica consiste en afirmar que solo hay un bien, el Bien moral y solo hay un mal, el Mal moral y todo lo demás, incluidos los bienes que la conciencia ordinaria considera como «buenos» son indiferentes para la vida moral. Armado con este principio, el estoico otorga o rechaza su asentimiento ante todas las circunstancias de la vida. A cada evento le concede el valor que es adecuado respecto a su virtud: es bueno aquello que fortalece la sabiduría, la templanza, la fortaleza y la justicia; es malo aquello que debilita a cualquiera de estas, y todo lo demás, como ser rico, estar sano, ser bello, gozar de prestigio y muchas cosas más, son declaradas indiferentes. Se consideran «indiferentes» en la medida en que, por sí mismas, ni implican ni impiden a la virtud. La enfermedad o la pobreza, por ejemplo, no son un obstáculo para ser prudente,

64. Cicerón, citado por Inwood, «Stoic ethics», p. 688.
65. Crisipo de Solos, *op. cit.*, 45.

equilibrado, generoso y justo; a la inversa, la riqueza y la belleza no hacen al individuo más prudente, más generoso, más equilibrado o más justo. Por el contrario, las cosas que dañan esos valores conducen al vicio: la ignorancia, la impetuosidad, la cobardía, la injusticia. Es posible ser imprudente, impetuoso, cobarde e injusto en plena posesión de todos los recursos materiales. Es porque estos recursos son, por definición, externos al alma y por ello indiferentes a la vida ética, porque todo el problema moral se concentra en el bien y en el mal.[66] De este modo, el estoico puede enfrentar todos los sucesos, los augurios, las predicciones que provienen de la interpretación de los sueños. Ante una amenaza que pone en juego la salud o la riqueza, por ejemplo, el estoico se dirá: nada de esto afecta a mi virtud. El atrevimiento de los estoicos es haber hecho de la virtud algo completamente realizable al interior del individuo: «Cuando el cuervo grazne un mal augurio, que no te arrebate la representación. Sino al punto distingue en tu interior y dite: eso no significa nada para mí, sino para mí cuerpecito o para mí hacienda. Para mí, todo lo que indica es de buen augurio si yo lo quiero. Pues está en mi mano obtener beneficio de ello, sea lo que sea lo que se recibe».[67]

Esto no significa que los estoicos no valoren la salud, la riqueza o la belleza, pero no los consideran esenciales para la vida moral. Sin embargo, también es claro que desvalorizando esos recursos, el estoicismo queda expuesto a un rigorismo moral que puede resultar descorazonador para el individuo común. Para evitar este peligro, los estoicos crearon una nueva categoría: los «indiferentes preferibles». Es preferible estar sano que enfermo, ser rico que pobre, ser bello que feo, gozar de prestigio y no carecer de este. Es natural que el individuo persiga la riqueza, la salud y la fama, y la doctrina lo alienta a ello. Pero debe saber que si no los logra, ni la enfermedad, ni la pobreza o el infortunio cancelan a la virtud, la cual se mantiene intacta a pesar de esas adversidades. El estoico debe actuar en el mundo y su filosofía no le invita a la marginación o al aislamiento. Él debe ocupar un sitio entre los hombres, desde el puesto de Emperador de Roma, como sucedió con Marco Aurelio, hasta esclavo, como le ocurrió por un tiempo a Epicteto, pero ambas situaciones, tan opuestas una a la otra, por sí mismas ni impiden ni impulsan

66. Epicteto, *Manual*, I, 35.
67. *Ibíd.*, I, 18.

alcanzar la armonía consigo mismo y con el cosmos que conduce a la virtud. Por el contrario, aquel que alcanza a la virtud se encuentra en un estado armonioso durante la vigilia o el sueño, en la perfección de la razón, en una buena disposición permanente e inalterable, invulnerable ante cualquier situación o vicisitud externa. Será libre, porque nada ajeno puede impedirle vivir la virtud; conservará para consigo la libertad de ser como quiere ser, de elegir lo debido y rechazar lo injusto, libertad interior que nada, ni nadie, puede arrebatarle.

Es posible comprender mejor ahora la actitud estoica ante las revelaciones de los sueños: estos augurios solo pueden referirse a los indiferentes (preferibles): pueden amenazar la salud, la riqueza o incluso la vida, pero todo ello ha sido declarado exterior al verdadero valor de la virtud y por tanto el estoico los evaluará en concordancia. Los sueños pueden amenazarnos y más aún, cumplir su amenaza, pero no está a su alcance alterar el libre uso de su virtud con la cual se les hará frente, sin doblegarse.

«Virtud» es vivir bajo la guía de la razón. No puede haber fin más alto. Cuando los estoicos se refieren a la virtud la rodean de los adjetivos más entrañables: Stobeo la llama «buena», agradable», «preciosa», «bella», «útil», «necesaria», «ventajosa». Aunque esto pueda parecer un tanto retórico y ampuloso, tales expresiones dejan ver una admiración sincera por la completa armonía espiritual. La virtud no es otra cosa que la perfección de la vida lograda bajo la razón, una vida bien vivida que los seres humanos tienen razón en llamar «felicidad».[68] Crisipo definía la felicidad como «el suave flujo de la vida» (que como sabemos alcanza tanto la parte consciente como la parte onírica), una existencia que será el florecimiento del individuo porque realiza todas las acciones razonables bajo el estándar de la naturaleza.[69] Es por ello que la virtud alcanza toda la existencia del hombre. Puede parecernos extraño, pero para los estoicos la virtud es algo visible, es un cuerpo y como tal provoca modificaciones en el cuerpo del hombre que la posee. A la virtud se la ve en el estado físico inalterable del

68. Según la doctrina estoica la virtud se basta a sí misma para obtener toda la felicidad y no requiere de ningún complemento externo como la riqueza o la belleza física que, como sabemos, no alteran en nada la armonía del alma. En esto, los estoicos se oponen a Aristóteles para quien la felicidad es un rasgo de carácter, pero que se ve favorecido por la presencia de bienes materiales satisfactorios y deseables.

69. Inwood, B., Donini, P., «Stoic ethics», p. 685.

sabio, en la perfecta estabilidad de su carácter, en su presencia que se hace patente en todos sus comportamientos, en todos los actos de su vida. Es una existencia que exhibe su verdad. El sabio estoico encarna la virtud (pues se ha hecho el mismo la encarnación). Él es la muestra palpable de un Logos actualizado que anima, intensifica, prueba y verifica su existencia.

Es muy importante para nuestra tesis hacer ver la diferencia que separa la forma de la subjetividad moral estoica de la forma de la agencia moral de nuestros días. Las éticas antiguas, a diferencia de las éticas modernas, no descansaban en la obligación moral ante una ley considerada verdadera. Los antiguos no se preguntaban, como lo hacemos nosotros, primero, cuál era una norma válida universal y, luego, cuál debería ser el fundamento de la obligación que se tiene para seguir esa ley. Los antiguos deliberaban más bien sobre lo que es una vida lograda, una vida buena guiados por una concepción de sabiduría práctica que, desde Aristóteles, era llamada «prudencia» y se afanaban luego en modelar su carácter individual para llevar su existencia a esa perfección. Es esto lo que les conducía a prestar atención a sí mismos, a ocuparse de sí mismos.

En segundo lugar, en la antigüedad la acción del agente moral no descansaba en la «voluntad» entendida como un impulso espiritual indeterminado orientado hacia el bien. Para las éticas antiguas no es suficiente con «querer el bien»; para ellas es indispensable *saber qué es el bien*, conocerlo mediante un juicio adecuado que conduce a la acción moral verdadera. Esas éticas, en particular la ética estoica, descansaban en un conocimiento del mundo y un conocimiento sobre sí mismo.[70] De ahí provienen las sorprendentes definiciones estoicas de la virtud en términos de «ciencia»: «la virtud es la ciencia del bien y del mal; el vicio es la ignorancia del bien y del mal».[71] Los términos «ciencia» e «ignorancia» indican que hay que conocer lo que se persigue, darse los medios para alcanzarlo, preparar la disposición interna para acoger ciertos valores y rechazar otros. A diferencia de las éticas actuales la acción moral no inicia con un mero impulso indiferen-

70. «La preocupación de sí es desde luego un conocimiento de sí... pero es también el conocimiento de un cierto número de reglas de conducta o de principios que son a la vez verdades y prescripciones... es equiparse con esas verdades; es ahí donde la ética está ligada al juego de verdad». Foucault, M., «L'étique de soi comme pratique de la liberté», *Dits et écrits*, IV, 713.

71. Crisipo, *Stoici Antichi*, III, [C.e] 256.

ciado de la voluntad decidida a obedecer por deber a una ley cuyo contenido se determinará posteriormente. El concepto moderno de «voluntad», como un poder espiritual en sí mismo neutro que puede ser orientado hacia donde lo desee el individuo es algo completamente desconocido en la antigüedad y en particular entre los estoicos. El término latino «voluntas», que se encuentra por ejemplo en Séneca, no es equivalente a la facultad indeterminada de nuestros días, como lo muestra el siguiente pasaje: «La conducta no será correcta a menos que la *voluntas* actúe correctamente, porque esta, la *voluntas*, es la fuente de la conducta. Ni tampoco puede la *voluntas* ser correcta sin una adecuada actitud de la mente, porque esta es la fuente de la *voluntas*».[72] Para los estoicos, la voluntad no tiene un papel independiente o previo al conocimiento, de manera que en lugar de usar el término «voluntad» ellos introducen una «buena disposición», es decir, una forma del alma proveniente de un conocimiento determinado que conduce a un comportamiento adecuado. El estoico no «dirige» su voluntad hacia un fin externo, más bien él «elabora» su buena disposición, la educa como una disposición que sabe lo que persigue en su acción. En la doctrina estoica «voluntad» significa «disposición interior» que es buena porque sabe qué debe elegir y qué debe rechazar, porque se ha determinado a «querer» lo que es acorde con la prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia. Siguiendo el «intelectualismo» de la ética griega posterior a Sócrates, esa doctrina estima que no se puede ser virtuoso si no se sabe lo que se debe perseguir, lo que es realmente valioso y uno se conforma con obedecer a la ley por el simple deber.

Se percibe ahora la importancia excepcional de la formación de ese discurso interior que responde a la pregunta ¿cómo debo ser? El agente moral vive en un cosmos ordenado por leyes que ninguna voluntad puede alterar. Pero cuenta con un dominio interior de libertad irreductible:[73] su juicio que le permite asentir o rechazar y así mantenerse impasible ante todo lance de la fortuna, declarando indiferentes los males y los bienes que torturan a la conciencia ordinaria. Los estoicos valoran sobre todas las cosas esta independencia: el individuo es libre porque no depende del azar de nada ajeno, porque ha logrado la completa impasibilidad y por tanto se percibe a sí mismo en un estado

72. Séneca, *Epístolas* 95, 57.

73. Lo que Pierre Hadot ha llamado «la ciudadela interior», véase Hadot, P., *La citadelle intérieure, Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, pp. 123 y ss.

similar a los dioses. Diógenes Laercio nos hace saber que «la recta razón que se halla presente en todo... idéntica a Zeus, que es el gobernante real de la ordenación de todo lo existente».[74] Solo que a diferencia de los dioses a los que este estado les es dado sin restricción por la naturaleza, los hombres deben ocuparse de sí mismos para alcanzarla, construyendo la verdad de su existencia a medida que se distancian de su naturaleza biológica. Así emerge la «preocupación de sí», esto es una vigilancia permanente de uno mismo, un saber de sí mismo, un examen frecuente de su fuero interior, un autodominio, la moderación, ἡ ἐγκράτεια, tanto en la vigilia como en el reposo.

Esta elaboración de sí no es una suerte de accesorio que vendría a agregarse a una conciencia ya dada sino que constituye toda la identidad del «yo», toda la subjetividad, incluida la interioridad de la conciencia.[75] Estas filosofías conciben al individuo como algo completamente maleable: su libertad consiste justamente en darse la forma que ha elegido para sí.[76] Desde esta perspectiva, el «yo», su subjetividad, no es una sustancia que permanece invariable a través de todas las experiencias, sino que *es una forma*, un resultado que no es siempre, ni sobre todo, idéntico a sí mismo.[77] Su reacción ante las advertencias oníricas le hará saber hasta qué punto ha logrado modificar su discurso interior en relación a la verdad que la doctrina le propone. Si logra permanecer impasible ante las amenazas o el infortunio mostrará su propia verdad, que su existencia se ha hecho «verdadera».

Según la filosofía estoica el ser humano no es en sí, por su naturaleza, ni bueno ni malo. Solo es racional y por tanto su tendencia natural es vivir bajo la razón, esto es decidir ser libremente él mismo. De manera que cuando elije el bien lo hace por un impulso que corresponde a su naturaleza esencial y no lo hace *contra* esta naturaleza. A diferencia de otras doctrinas éticas para las cuales la razón no sobrevive sino venciendo a la naturaleza primi-

---

74. Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, VIII, 88.

75. Véase, por ejemplo, Gill, Christopher, *The Structured Self in Hellenistic and Roman thought*, pp. 127 y ss.

76. Foucault la ha llamado «ethopoética», esto es una poiesis, una obra, una producción, realizada sobre el comportamiento, ethos. Citado en Gros, Frédéric, «Situation du cours», en Foucault, M., *L'Herméneutique du sujet*, p. 510.

77. Foucault, M., «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», en *Dits et écrits*, IV, 718.

tiva, para los estoicos el ser humano solo es vicioso cuando se desvía de la razón, cuando se equivoca e ignora qué es lo suyo propio. No es el bien lo que debe ser explicado, pues este es un impulso de su naturaleza racional, sino el mal, el vicio lo que requiere explicación. Desde luego, no todos los seres humanos se comportan racionalmente, pero esta conducta desviada no proviene de su naturaleza innata sino del fracaso de la razón.

La acción humana no está dominada por un impulso innato, sino por una disposición interior del alma. Virtud, saber y acción humana son inseparables. Los estoicos no admiten, como lo hace Aristóteles, que alguien pueda tener una buena disposición interna de la que no hace uso; para ellos no hay, como en Platón, una buena disposición interior que luego se traduce en actos inmorales. No es verdad que uno sea interiormente bueno y exteriormente malvado. ¿Cómo podría ser razonable saber lo que es bueno para uno y luego no buscarlo? Si el individuo sabe lo que es mejor, no es racional no perseguirlo. En consecuencia, sus actos delictivos revelan que el criminal no sabe lo que es racional y bueno. Es un ignorante. El malvado, el criminal, el colérico, el envidioso, todos ellos actúan por ignorancia, por una anomalía de la razón que ignora lo que es conveniente querer para sí mismo, y es de este modo, como ignorantes, que deben ser explicados. Cuando actúan mal no es su naturaleza primaria la que triunfa sino su razón la que fracasa. Fracaso de la razón, pues el delincuente no puede argumentar que está dominado por una mala naturaleza invencible: según los estoicos, es una pobre excusa para un ser humano afirmar que su razón no puede nada contra sus impulsos. Cada uno, el criminal incluido, es responsable del estado de su alma: cada uno es bueno o malo por decisión propia, pues es libre y por ende, todas sus malas acciones le serán imputadas con justicia, como corresponde a un ser racional que se equivoca, sin atenuantes. La libertad estoica tiene como contrapartida la absoluta responsabilidad de uno mismo.

La virtud es un carácter que cada uno puede formarse por la reflexión consigo mismo y que se prueba en la continuidad de la conducta. ¿Puede este estado de perfección perderse en algún momento, por ejemplo durante el sueño? Según Aristóteles, quien distingue entre disposición interior y uso de esta disposición, la virtud puede perderse en aquellos momentos en los que la razón deja de actuar momentáneamente sea en un estado de embriaguez o durante el sueño. Entre los estoicos la respuesta no fue

unívoca: según Cleantes, siguiendo la tesis original, una vez que el sabio alcanza la virtud esta no puede perderse, ni aun temporalmente —a consecuencia por ejemplo del sueño o la melancolía—. Crisipo por el contrario pensaba que «era mejor admitir que no es sabio tratar de mantenerse sabio por medios insensatos»[78] y que, por lo tanto, es mejor suponer su pérdida temporal que admitir la presencia de la virtud en momentos que pueden resultar indignos. La virtud, según Crisipo, puede perderse temporalmente durante el sueño y en este el individuo puede incurrir en representaciones odiosas y repugnantes, mientras las facultades racionales están debilitadas. En el sueño, lo mismo que en las alucinaciones alcohólicas pueden manifestarse «objetos imaginarios, apariciones del pensamiento que tienen cierta familiaridad con los objetos existentes, pero que son falsas porque no corresponden a ningún objeto real, aun cuando resulte imposible distinguirlas de las representaciones verdaderas».[79] Por tanto, ellos se esfuerzan por constituir una buena disposición interna que no puede estar ausente en ningún momento y buscan reducir esos momento que, como los sueños, pueden quedar excluidos del reino de la virtud: el «yo» sabrá de su propia virtud por el contenido de sus sueños que no hacen más que reflejar el estado de su alma que se le escapa en la vigilia.

La razón se equivoca: las pasiones

Las representaciones oníricas y visionarias provocan afecciones amenazantes o placenteras en el alma racional y, de acuerdo con su disposición interior, esta reacciona frente a cada afección otorgando su asentimiento o rechazándola, pues ambas funciones son «maneras de ser», «actos» del *Logos*. Aunque la naturaleza racional del hombre lo orienta hacia el bien, sucede igualmente que la razón fracasa: el individuo actúa como un insensato. Pero, ¿por qué fracasa la razón? Para una ética que descansa en la razón, como la estoica, la existencia de emociones que parecen escapar a la razón se convierte en un problema que tarde o temprano deben afrontar. Así lo hicieron, con la particularidad de afirmar que todas las afecciones, aun las más negativas, como las pasiones, son alteraciones del alma racional y que todas son atribuibles a esta, sin intervención de ningún factor «irracional». En esta filo-

78. Bénatoüil, Thomas, *Faire usage; la pratique du stoïcisme*, p. 144.
79. Diógenes Laercio, *op. cit.*, VII, 50, SVF, II, 56-57.

sofía, las pasiones son desordenes de la razón. Es la misma razón, la única que poseemos, la que conduce a la virtud o la que lleva al vicio. Es el alma racional, siempre activa, la que por debilidad se deja llevar por emociones excesivas como el miedo, el dolor, el placer o el deseo, afecciones que la perturban y la pierden.[80]

Para el pensamiento de nuestros días la doctrina estoica de las pasiones puede parecer extraña: ¿puede la razón ser su propio verdugo? ¿Puede la razón dañarse a sí misma?, ¿explicar su propia desviación? La dificultad reside en la concepción moderna de la razón. Salvo pocas excepciones filosóficas, según la modernidad, la razón y el mal no pueden ir juntos; la razón solo puede orientar hacia el bien y para evitar culparla de nuestros males preferimos atribuir las malas acciones a otras facultades psíquicas, o a otro impulso, lo mismo que Platón aceptaba la existencia en el alma de una parte irascible y otra parte concupiscente, ajenas a la parte racional. Para salvar a la razón de ser la causante del mal, otras doctrinas adoptan estrategias ligeramente diferentes: por ejemplo, aceptan que no hay otra alma que el alma racional, pero esta tiene la debilidad de tolerar pequeñas derrotas cotidianas de aspecto insignificante que, sumadas, la entregan finalmente al vicio. O bien aceptan a la razón, pero reconocen que su alcance es limitado y por ello ciertas causas externas la inducen a acciones irracionales. El estoicismo y en particular Crisipo tuvo el valor de enfrentar este escándalo que se le presentaba así: o bien la razón es causa de sus propias perturbaciones —y los impulsos ajenos no son excusa para su caída—, o bien las causas externas —incluida nuestra naturaleza biológica— escapan a su control y la conducen al vicio. Crisipo eligió la primera vía y de ahí proviene su concepción de las pasiones como un movimiento arrebatado, excesivo, del alma racional: en otras palabras, para Crisipo la razón no es buena siempre por sí misma o lo que es lo mismo, la razón puede ser depravada.

Recuérdese que el alma racional o «principio rector», es un poder práctico de representación y de asentimiento al cual nada

---

80. Artemidoro, por ejemplo, relata el caso de un hombre que, debido al temor provocado por un sueño, decidió suicidarse: «Un hombre soñó que al agacharse le olía mal la zonda del ombligo. Voluntariamente tomó un veneno mortal, porque no soportaba el peligro y la carga de las deudas. Como consecuencia de este sueño, por miedo a que sus obligaciones y secretos desprendieran un olor que los pusiera al descubierto, murió y fue incinerado más rápido de lo normal». Artemidoro, V, 33.

le escapa: él es responsable de toda acción intencional. Ahora bien, asentir a una representación, onírica u otra, no es recibir pasivamente una impresión no sensible sino también admitirla, hacerla nuestra como válida y esto último depende del estado del alma del durmiente (que en principio puede resistir). Las creencias que este hace suyas son su único «yo»,[81] y su configuración está compuesta de ese haz de creencias que no le son ajenas. Si su espíritu acepta el miedo transmitido por una imagen (como en el caso del suicida) es porque el «yo» está comprometido con ella. Es por eso que Séneca escribe: «el espíritu no opera desde el exterior a las pasiones para impedirles ir más lejos de lo conveniente, sino que él mismo deviene pasión... lo repito, pasión y razón no tienen un asiento particular separado: no son más que modificaciones del espíritu en bien o en mal».[82] No hay en el alma estoica dos o más facultades antagónicas que se contraponen, sino solo una facultad razonante que, sin embargo, es susceptible de adquirir diversas modificaciones de acuerdo con su tensión interior. No hay tampoco dos generadores de motivación de la conducta (los pensamientos por un lado, la voluntad por el otro), ni dos centros de interés psíquico. La acción malvada, la acción pasional, son simplemente la facultad razonante pero tomada en un rol que la perturba hasta anularla: por eso tiene sentido afirmar que el asentimiento virtuoso o vicioso son causados por la misma alma y por ninguna otra cosa. La realidad de la acción moral del individuo está toda entera en el asentimiento, en el buen uso de la razón, en la decisión que hace suya o rechaza una emoción. De este modo, ser dominado por la angustia provocada por un sueño es fracasar en la disposición de la razón.

El problema ético de «el buen uso de la razón» tenía profundos antecedentes en el pensamiento griego, desde Sócrates, pero en la época de los estoicos las dudas para aceptar ese «buen uso» se habían incrementado, especialmente por el fortalecimiento del escepticismo filosófico que había caracterizado a la Nueva Academia, heredera de Platón. Para los escépticos resultaba imposible encontrar en la vida moral un patrón de la verdad; en consecuencia ellos «suspendían su juicio» (la conocida *epojé*, ἡ ἐποχή) ante toda acción humana y no afirmaban ni su verdad ni su falsedad. Era imposible (casi como hoy) tener un juicio definitivo so-

81. Graver, Margaret, *Stoicism and emotion*, p. 63.
82. Séneca, *De la ira*, i, II, 5, 2.

bre lo que era bueno o malo. A lo que parece, a través del sorprendente procedimiento de «suspender su juicio» sobre todas las cosas los escépticos alcanzaron, sin proponérselo, la serenidad completa del espíritu. Pero los estoicos combatieron frontalmente este escepticismo moral. Lo hicieron reivindicando a la razón: ellos afirman que los seres humanos poseen la misma razón que los dioses pero su libertad les permite, incluso a la mayoría, hacer mal uso de aquella. El que la mayoría de individuos se equivoque sobre lo que hay que pensar y hacer, o bien que la mayoría carezca de la fuerza de carácter para actuar conforme a lo que sabe que es correcto, no significa que carezcan de razón o que la hayan perdido: simplemente no saben hacer uso de ella y caen en las pasiones como la codicia, el miedo o los placeres. Estas pasiones son un abatimiento de la razón. Los estoicos identificaban la pasión como *páthos*, τὸ πάθος, y al estado del alma que la sufre lo llamaban *diástrophe*, ἡ διάστροφη, término griego que indica «desarreglo», «distorsión», «deformación». Cuando Cicerón intentó verter estos términos filosóficos griegos al latín, consideró que el equivalente exacto sería «*morbus*», «enfermedad», pero acabó por preferir «*perturbatio*», «perturbación», que indica mejor su carácter de acción inmoderada, aunque no evita un tono peyorativo. Como perturbaciones del alma, las pasiones pueden suscitar una gama muy amplia de reacciones en el individuo, desde un pequeño malestar pasajero hasta un sufrimiento irrefrenable: todas ellas pueden manifestarse en afecciones físicas o psíquicas que les son características. Es entonces natural que se combata a las pasiones, lo mismo que se combate una enfermedad. Sin embargo, a diferencia de la enfermedad que se sufre pero no se elige, la pasión depende del estado del alma del afectado y por ello y por el hecho de que puede producir temporalmente algunas formas de placer, la pasión no siempre lleva consigo un deseo de curación, al menos hasta cierto punto.[83]

Las pasiones provienen de elecciones equivocadas de la razón: son pues juicios, pero juicios viciosos. ¿Cómo se equivoca la razón? Se equivoca en el momento en que otorga su asentimiento a aquello que daña al bien y la virtud. Recordemos que para el estoico solo es un bien aquello que fortalece a la virtud y sus manifestaciones: la prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia (con sus derivados), y solo es un mal aquello que debilita

83. Muller, Robert, *Les stoiciens*, p. 230.

a la virtud: la insensatez, el desequilibrio, la cobardía y la injusticia (con sus innumerables derivados). Todo lo demás es un indiferente. Este es el primer juicio que puede ser erróneo: por ejemplo, un sueño le informa al individuo que su fortuna está amenazada: luego, este concluye que un bien está en peligro y se deja dominar por el miedo de perderla o la cólera ante el que lo amenaza. Si esto sucede, su reacción será errada, violenta. El primer error de juicio proviene de considerar a la riqueza como un bien cuando, como sabemos, respecto a la vida moral es un indiferente, pues ni alienta no disminuye la virtud del soñador. Aquí, el error de juicio no es carencia de juicio: el alma racional ha reflexionado y se ha dicho «mi fortuna, un bien, está en peligro», pero ha reflexionado mal porque ha dado un juicio de valor equivocado. El individuo no ha dejado de ser razonador y desde el punto de vista formal el silogismo que lo lleva a la conclusión es perfecto, pero no sabe lo que debe valorar realmente, por eso Crisipo insiste: «en tales casos hablamos de un "apartarse" irracional, no para designar un mal proceso en el razonamiento, como se diría de lo contrario de lo que está bien razonado, sino para designar el darle la espalda a la razón».[84] Como puede verse, por «razón» los estoicos no entienden solo un proceso lógico formal, sino también un juicio de valor, algo referido a un contenido, algo que la conciencia «sabe» que debe querer.

Este primer juicio equivocado orienta mal al soñador, pero aun no lo arroja a la pasión. Lo orienta mal porque produce en él una perturbación de origen. Los estoicos distinguen cuatro pasiones fundamentales que conducen al «yo» a la inquietud: el placer, la pena, el deseo y el miedo, todas las cuales pueden ser promovidas por los sueños. Las dos primeras se refieren a lo que se toma erróneamente como un bien que acaece en el momento presente: el placer emerge si se cree, por ejemplo, que la bebida o las mujeres son de suyo un bien. La pena emerge si se piensa que aquello que acaece en el presente es un mal, por ejemplo, la enfermedad. Las dos pasiones adicionales, el deseo y el miedo provienen de un mal juicio de lo que puede sobrevenir en el futuro: el deseo surge si se cree, erróneamente, que algo futuro es un bien, como una herencia; el miedo, si se cree equivocadamente que la pérdida de una fortuna es un mal que puede acaecer en el futuro. Las cuatro pasiones fundamentales tienen un gran número de pasiones de-

84. Crisipo, *Stoici Antichi*, III, [C.e] 462 [I].

rivadas: por ejemplo, el *deseo*, avivado por un sueño, es una tendencia bajo la cual se cobijan el *ansia* (que es un deseo separado de su objeto, pero tenso y anhelante), el *odio* (que es un deseo de hacer daño a alguien), la *cólera* (que es un deseo de castigo dirigido a alguien que parece alejarnos de nuestro propósito), el *rencor* (que es una cólera envejecida y enconada que aguarda su oportunidad) o el *furor* (que es un deseo de hacer daño que está en su momento de inicio), y muchas más.[85] El miedo, también quizá promovido por un sueño, es la previsión de un supuesto mal que llegará, pero bajo su manto se cobijan el terror, la indecisión, la vergüenza, el espanto, la turbación, la angustia y otros más.[86] Los estoicos fueron unos notables taxonomistas de las pasiones y las codificaron con gran detalle; por ejemplo, fueron capaces de detectar 27 especies de deseo.[87] Pero el propósito de estas clasificaciones de la pasión no era erigir un catálogo de la servidumbre humana, sino detectar con precisión el mecanismo de su formación para prevenir posteriormente su cura.

No obstante, este primer juicio equivocado no produce aún una pasión. Según Crisipo, al primer juicio se agrega un segundo juicio equivocado que suele pasar inadvertido aun para el que lo sufre y que exacerba la situación. Este segundo juicio dice «y está bien para mí entregarme a ese impulso». El durmiente ha soñado que alguien amenaza su fortuna, ha concluido falsamente que un bien está en peligro, este es el primer juicio erróneo, pero además agrega «y está justificado que dirija todo mi odio contra aquel que me amenaza». Al primer juicio se ha agregado un segundo mal juicio que con frecuencia es instantáneo y por ello pasa inadvertido, según el cual está justificada la pasión que lleva al paroxismo. La pasión tiene pues dos componentes: un mal juicio de valor y un mal juicio de la tendencia hacia la acción: según el primero la pasión surge de un abandono de los valores realmente racionales (pues la fortuna es solo un indiferente preferible), y luego tal desobediencia a la razón se convierte en transgresión, pues deja atrás la medida justa en que el logos puede oponerse a cualquier tendencia, y es por ello que la acción de odiar puede ser llamada

85. Diógenes Laercio, *op. cit.*, VII, 109-114.

86. El terror es el miedo que produce espanto; la vergüenza es el miedo a la deshonra, la indecisión es el miedo a la acción futura; la turbación es el miedo acompañado de una turbación de la voz; la angustia es el miedo de una cosa mudable. Diógenes Laercio, *ibíd*.

87. Crisipo reportado por Andronico, *Stoici Antichi*, [C.e] 397.

«excéntrica». El sueño le envió un mensaje: tu fortuna está en peligro; el soñador agregó «un bien está amenazado» y este juicio lo arrojó al miedo, y el miedo lo arrojó a la cólera cuando un segundo juicio le aseguró que está justificado el odio a aquel que amenaza ese supuesto bien. He aquí al soñador entregado al miedo incontrolable, a la cólera irrefrenable, a la zozobra, la inquietud y la angustia que ya hemos definido.[88] Estas pasiones son causadas exactamente por el mismo mecanismo que genera cualquier otro impulso, salvo que son equivocadas y excesivas. La pasión se revela como la razón llevada a la turbulencia. La expresión griega para ello era *hormé pleonazouza*, derivado del verbo *pleonázō*, πλεονάζω, que significa «exceder» «superabundar», pero en la forma gramatical de participio presente, esto es, se trata de algo que «está excediendo», una actividad que ya está desbordando la medida conveniente.[89] ¿Quién ha sido responsable de la zozobra? ¿El sueño o el mensaje?, ¿o tal vez la riqueza o el individuo que amenaza? Ninguno de estos: la responsable ha sido la razón del soñador que ha equivocado dos juicios, la razón que se ha dejado arrastrar por ella misma al desobedecerse. Nada exterior le ha impuesto tales juicios: es ella misma la que crea las normas bajo las que vive y por tanto es ella misma la que tiene la capacidad de transgredirlas. La razón está perturbada sin dejar de estar presente; de ahí la definición de pasión que se encuentra en Cicerón: «toda pasión es un momento del alma desprovisto de razón o que desdeña a la razón o que desobediente de la razón».[90] Plutarco agrega: «es un exceso de la tendencia [...] alguna extravagancia contraria a las resoluciones de la razón».[91] El sueño ha roto la armonía de la vida. El equilibrio emocional está perdido: puesto que la armonía y el equilibro son las propiedades de la felicidad, esta se ha extraviado. No es casual entonces encontrar al individuo que se ha dejado dominar por la pasión recurrir a toda clase de actos innobles, degradantes e injustos. «Impulso excesivo» quiere decir justamente «falta

88. ¿Quiere decir que el soñador debe simplemente permanecer inerte ante la supuesta amenaza? No. El individuo hará todo lo que está a su alcance para preservar su fortuna y la de su familia, introducirá las causas «principales», pero sabrá adoptar una actitud racional ante el hecho y eventualmente ante el cumplimiento del presagio. Sabrá mantener en todo momento la armonía consigo mismo y ante los demás, cosa que para el individuo romano en el Imperio Romano resultaba crucial.

89. Graver, Margaret, *Stoicism and emotion*, p. 63.

90. Cicerón, *Disputas tusculanas* III, 11, 24.

91. Plutarco, *Stoici Antichi*, III, [C.e] 459.

de equilibrio», «ausencia de armonía», pero esto no le ha sido impuesto al soñador por algo externo sino que es algo que, en su ignorancia y en su debilidad, el alma se ha auto-impuesto.

El individuo dominado por una pasión (el miedo, el amor, la codicia) está «fuera de sí», se «huye a sí mismo» y con frecuencia agregamos «ya no es él mismo». Se trata de juicios que nos llevan «fuera de nosotros», escribe Epicteto.[92] La pasión lo ha colocado en un estado de «éxtasis». Lo irracional es justamente este paroxismo: la perturbación predomina sobre el equilibrio, como si la mente racional que produjo la pasión ya no fuera capaz de controlarla, como si ella hubiera perdido la habilidad de ejecutar sus propias órdenes.[93] Crisipo, quien solía buscar fuentes de inspiración filosóficas en la literatura griega, pensaba que su doctrina podía dar cuenta de aquellos personajes derrotados por la cólera, enceguecidos por el odio, sometidos por el deseo, individuos que se precipitan en actos que claramente van en contra de su interés. ¿Si no es así, cómo entender el sacrificio de sus propios hijos ejecutado por Medea? Es posible defender que el aspecto más destructivo de la pasión es que está acompañada de un sentimiento de falta de auto-control. La pasión es una abdicación de la razón, pero según los estoicos esta no ha sido vencida por algo más fuerte, sino por sí misma, y por eso la pasión no indica (como se cree actualmente) una fortaleza del espíritu sino a la inversa, una debilidad del alma. En consecuencia, toda pasión es en cierto sentido voluntaria, aunque el apasionado mismo lo ignore.

Lo interesante para nosotros es que en esta filosofía, el problema de las afecciones destructivas no conduce a admitir la existencia de otras fuerzas superiores a la razón, sino a preguntarse por la causa que origina la debilidad del alma racional. Los estoicos examinaron esto último con detenimiento; analizaron, por ejemplo, las dificultades que el individuo tiene para distanciarse de las representaciones inmediatas. En efecto, la primera reacción ante algo que nos amenaza o nos atrae, es espontánea. Los estoicos lo sabían y admitían que el ser humano, incluido el sabio, no es monolítico. Aun el alma mejor preparada, si es asaltada de improviso en un sueño por una representación destructiva, podría no lograr contener un reflejo instantáneo. Pero lo

92. «¿Qué cosas son las que nos apesadumbran y nos sacan de quicio? ¿Qué otras, sino las opiniones?», Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, II, 16, 24.

93. Graver, Margaret, *Stoicism and emotion*, p. 68.

importante no es la primera reacción sino la capacidad de otorgar o no el asentimiento y esta capacidad de juzgar requería de un cierto distanciamiento. Por ejemplo, un hombre injustamente ofendido reaccionará instantáneamente a la agresión, pero si actúa racionalmente sabrá distanciarse de esta reacción inmediata. A este reflejo que parece presentarse previamente a la acción de la razón, la llamaron «pasión preliminar»[94] y aceptaban que todos, incluidos los sabios, la padecían. Aristóteles también aceptaba que ante la presencia de un hermoso cuerpo femenino el alma se conmueve (y agregaba pícaramente «y también otras partes del cuerpo»). Los estoicos admitían esas reacciones instantáneas previas a la razón porque el filósofo no posee una fuerza sobrehumana. Lo que no estaban dispuestos a aceptar era la existencia de una potencialidad interna del alma que no se actualiza en actos morales; para ellos, una interioridad pretendidamente buena pero nunca realizada es una mera quimera; según ellos, el hombre es sus acciones y cada acción es un evento real que exhibe el alma que la causa y por ello justifica que al individuo le sea atribuida toda la responsabilidad.

Los estoicos estaban conscientes de que la pasión no es el único mal que asalta a los insensatos: se agregan los vicios, los actos encubiertos, los errores de apreciación, porque el insensato actúa «fuera de toda razón», siempre entregado a la persuasión de las cosas externas. Aceptaban además que no todos los individuos enfrentan las mismas dificultades. Con su intenso sentido de la individuación, el estoicismo estaba dispuesto a admitir que cada individuo es diferente de otro y que la debilidad del alma descansa en ciertos rasgos de carácter que pueden jugar un papel benigno o maligno ante las representaciones externas. Así, ante sueños similares cada uno reacciona como le es propio. Por ello, distinguían en el alma humana individual varios estados posibles: proclividad, padecimiento y enfermedad. La primera, la proclividad, es una propensión, una tendencia del alma, pero que no está del todo exenta de algún grado de intencionalidad en el individuo, esto es de la existencia en su interior de alguna creencia errónea.[95] Entre estas propensiones se encuentran la inclinación al deseo, a la envidia o a la cobardía: el temeroso, por ejemplo, es proclive a mantener una actitud de miedo ante cualquier

94. Inwood, B., Donini, P., «Stoic ethics», p. 703.
95. Graver, Margaret, *Stoicism and emotion*, p. 144.

mensaje onírico. Los «padecimientos», por su parte, son opiniones equivocadas provenientes de un juicio falto de fuerza que se encuentra en estado inicial. Salvo que son iniciales, los «padecimientos» no son distintos de las «enfermedades» que son padecimientos que se han enraizado y endurecido y que por ende resultan difíciles de erradicar, al menos hasta que se logre un reajuste profundo de la personalidad. Entre los padecimientos del alma, que los sueños pueden alentar se encuentran: «la locura por las mujeres», «la locura por el vino» o «la locura por la comida».[96] Naturalmente, las enfermedades o la intemperancia del carácter pueden verse favorecidas por causas adicionales como una mala educación, la influencia nociva del medio, las amistades dudosas. Por último, ningún método educativo es infalible y no puede descartarse que aun el individuo que ha recibido la mejor educación se equivoque y caiga en el error.

Pero ninguna de estas circunstancias justifica una abdicación de la razón. Entre los estoicos es inquebrantable la idea de que lo propio del ser humano es su capacidad de distanciarse de cualquier mensaje onírico, de cualquier circunstancia, para determinar sus propios fines racionales, para ser el individuo que desea ser. Cuando no lo hace es simplemente que su alma racional no ha sido activada, que en esta prevalece la pasividad y no sabe elegir. Un alma racional que ha sido descuidada, carece de tensión interna, es débil y no está en condiciones de adherirse a la verdad: posee un juicio pobre, un asentimiento enclenque y esta atonía es la que explica la irrupción de la pasión, la agitación exuberante que la caracteriza. Según la doctrina estoica, si la tensión del alma del soñador es insuficiente, el *Logos* se debilita y aunque conozca las normas del bien es incapaz de apegarse a estas: en esto consiste la desobediencia de la razón y la desmesura propia del alma apasionada. En definitiva, es esta concepción de la debilidad y la pasividad del alma en la pasión la que separa a los estoicos de la percepción moderna. El término *páthos*, τὸ πάθος, que normalmente es traducido por «pasión», tiene en la lengua griega una connotación de «pasividad» que no poseen sus equivalentes modernos: «nosotros aprobamos una acción hecha con pasión, pero en general no nos felicitamos por ser pasivos, por "sufrir", "recibir", y estos son los estados del alma que el término griego evoca».[97] Lo notable

96. *Ibíd.*, p. 145.
97. Muller, Robert, *Les stoiciens*, p. 229.

entre los estoicos es que atribuir esa pasividad a la acción del individuo: es algo que el agente «ha dejado de hacer» y, por tanto, nos resulta extraño el término *páthos* aplicado a una «pasión pasiva» o una «pasión sufrida». Un soñador dominado por la pasión tiene un grado de responsabilidad pues se ha dado a sí mismo un alma frágil que sufre las amenazas oníricas. Sin embargo, tanto la debilidad como la fortaleza del alma tienen en común que dependen del agente, proveen de alguna clase de fuerza al asentimiento y este se traduce en una decisión a actuar. Según los estoicos un asentimiento correcto dado por un alma fuerte no puede cambiar, porque ellos no conciben que un hombre conozca el bien y no lo busque. Por ello no admiten la categoría tradicional de «voluntad débil», *akrasía*, ἡ ἀκρασία, pues según ellos un alma frágil no puede contener un asentimiento fuerte. Si un «yo» fuerte fracasa y cae en la pasión es porque el soñador ha cambiado su razón o bien porque el asentimiento original no era tan fuerte como pretendía. Todos los asentimientos conducen a la acción y si en la acción se presenta un contratiempo, este debe ser explicado como una instancia de súbito cambio del asentimiento y del impulso.[98]

Desde el punto de vista estoico, las pasiones humanas no tienen ningún misterio: ellas provienen de dos errores de juicio, uno respecto a lo que es valioso y otro por la intemperancia del alma que los produce y los mantiene. Naturalmente, esta asociación entre pasión y debilidad de la razón enfrentó muchas objeciones de gran fuerza, por ejemplo, ¿pueden los seres irracionales tener pasiones? A esto, los estoicos respondían que los animales poseen afectos que no llegan a ser pasiones, pues las bestias son incapaces de tales juicios y por tanto no tienen el poder de acrecentar o contener la fuerza de sus impulsos. Una segunda objeción más seria provenía de la pregunta: ¿qué es lo que provoca que, durante un período, el afligido no pueda escapar a su pasión pero que con el paso del tiempo esta tienda a mitigarse? Si la pasión proviene de un juicio y una creencia equivocada resulta difícil explicar por qué, con el transcurso del tiempo, el juicio y la creencia subsisten pero la pasión se extingue. La respuesta estoica descansa en el segundo juicio que realiza el apasionado, aquel que lo conduce a la desmesura de la acción: «y está justificado para mí entregarme a tal acto». En efecto, la primera evaluación nos engaña acerca de aquello que debemos

98. Inwood, Brad, *Ethics and human action in early stoicism*, p. 138.

aceptar como un bien o como un mal (por ejemplo, la advertencia onírica acerca de nuestra fortuna) pero el segundo agrega que está justificado que debido a ellos suframos una contracción o una expansión del alma (el odio) contra el supuesto agresor. Durante el período que este segundo juicio prevalece, el individuo padece una «opinión fresca»;[99] esta es llamada «fresca» no porque sea necesariamente reciente sino porque tiene que ver con el estímulo a reaccionar afirmativamente a cierta conducta. Cicerón, para ejemplificar, citaba el caso de Artemisia, la viuda de Mausolo, una mujer que debido a la pérdida de su esposo mantuvo el resto de su vida un gran dolor: su opinión estaba «fresca» a pesar del tiempo transcurrido.[100] Sin embargo, lo más usual —pensaba Crisipo— es que el tiempo nos brinda la oportunidad de reconsiderar con mayor cuidado las cosas y entonces seguimos pensado que lo que nos ocurrió es un mal, pero que no es justificado mantener por ello una penosa contracción del alma. La opinión que lleva a la desmesura se preserva pero deja de ser «fresca» pues se agota con el paso del tiempo.[101]

La cura de una pasión

Caer en una pasión es una derrota de la razón. Por eso, la lucha contra las pasiones no es un incidente menor dentro de la filosofía estoica: de hecho, esta lucha se identifica en gran medida con la formación misma del sujeto, cuya meta es no dejarse dominar por nada externo a él. La «formación» consiste justamente en establecer en el discurso interior del «yo» una trama de opiniones y deseos que pertenezcan a la recta razón de acuerdo con la armonía del cosmos. Si la doctrina le provee de principios y dogmas aún es preciso agregar una relación de sí a sí que le permita constituirse como sujeto moral de sus propias acciones. Se trata, pues, de que el sujeto aprenda a conducir su vida. «Conducir» es un término que tiene aquí dos significados: primero, aprender a conducir-se, esto es orientar todo lo que piensa y desea en relación a

99. *Ibíd.*, p. 138.

100. Cicerón, *Disputas tusculanas*, III, XXXI, 75.

101. Lo mismo que otros, Posidonio un filósofo del estoicismo llamado «medio» se planteaba cuestiones similares y por ello hizo un intento por abandonar este aspecto de la doctrina de Crisipo, reivindicando una partición del alma en partes independientes al estilo de la doctrina de Platón.

los principios que ha elegido como verdaderos, es decir, constituir una nueva subjetividad. Luego, establecer una línea de conducta continua y coherente, «acorde con», *homologouménos*, ὁμολογουμένος. El «yo» moral debe identificar cada una de sus acciones en conformidad con una línea de conducta que desea establecer, confirmar o reforzar ante sí mismo y ante los demás, es decir hacerse una «persona».[102] Es en esta relación de sí a sí y luego de sí a la norma elegida donde reside su libertad moral.

Ahora bien, la experiencia muestra que, por el contrario, las pasiones abruman a los hombres. El soñador cae con frecuencia en el miedo, la angustia y la zozobra. Según los estoicos pueden diferenciarse al menos dos situaciones: o bien la pasión ya se encuentra instalada en el individuo o bien es posible establecer una estrategia preventiva. Cuando ha sucedido lo primero y el afligido está apremiado por la pasión, el consuelo que aportan los dogmas filosóficos es inútil: el soñador se ha dejado ya dominar por el miedo y el enamorado por la aflicción. En ese momento, el apasionado no escuchará la voz de la razón que le aconseja no valorar abusivamente las cosas exteriores. Es por eso que Crisipo, siguiendo su propia doctrina del segundo juicio, pensaba que para intervenir es mejor que pase el paroxismo, esperar que cese la expansión o la contracción del alma apasionada. Esto no quiere decir meramente «inacción»: durante este lapso es conveniente tratar de convencer al enfermo que no es racional que se entregue a la turbulencia —por ejemplo que se desgarre por un amor amenazado, convicción que somete totalmente al afectado— pues esa intemperancia lo denigra y lo rebaja a un nivel de racionalidad inferior. Este es el caso más usual porque aquellos hombres que no saben gozar honorablemente, tampoco saben sufrir correctamente.

Solo a medida que, con el paso del tiempo, o por alguna causa externa se mitigue aquella primera convicción, esto es deje de ser «una opinión fresca», puede haber esperanza de que los principios del juicio de valor, esto es, saber diferenciar lo bueno, de lo malo y lo indiferente, tengan alguna eficacia.[103] Solo entonces se podrá decir: obsérvala con detenimiento: su presencia no es un bien, su ausencia no es un mal. Pero esta comprensión otorgada al afligido no se debe convertir en condescendencia: lo que de ninguna ma-

---

102. Potte-Bonneville, Mathieu, *Michel Foucault, La inquietud de la historia*, pp. 203 y ss.

103. Inwood, B., Donini, P., «Stoic ethics», p. 712.

nera aceptan los estoicos es algún grado de tolerancia o de moderación ante las pasiones. Hacia la pasión no hay ninguna indulgencia. Esto último resulta extraño a nuestra concepción moderna que tiende a creer que existen pasiones útiles, con tal que sean moderadas. Por el contrario los estoicos piensan que las pasiones son malas por definición y no consideran por qué darles un lugar ni siquiera modesto. Un mal es un mal y es absurdo consentir en ser «un poco malo».[104] El que la pasión tenga al inicio una apariencia insignificante no evita su eventual propagación hasta convertirse en una plaga inextirpable, y, luego, esas pequeñas derrotas del alma son menores solo en apariencia: es de los pequeños deslices de lo que están hechos los grandes fracasos. Los estoicos disienten así de la opinión aristotélica de que puede haber un buen uso de las pasiones naturales, por ejemplo, admitir la cólera en el momento de la lucha atlética o cuando se castiga a un criminal. Ellos niegan que las pasiones sean susceptibles de una buena utilización, pues son más bien la prueba de que la razón no está logrando hacer uso de sí misma. Después de todo, el pugilista que obtiene la victoria no es aquel que se deja dominar por el ardor sino aquel que mantiene la cabeza fría,[105] y en el castigo a un criminal no es la cólera lo que debe predominar sino la justicia: por eso Séneca solo aprueba que el verdugo exhiba, por motivos terapéuticos, una cólera fingida. Toda pasión provoca movimientos erráticos, violentos, impredecibles: una pasión dócil, que se deja utilizar por motivos legítimos no merece ser llamada una pasión.[106]

Es por eso que la mejor estrategia contra la pasión es la prevención. Ahora bien, la prevención no es otra cosa que la disposición interior que, mediante su reflexión sobre sí, el individuo ha hecho de sí mismo. No está en la naturaleza del alma racional ser dominada por fuerzas psíquicas más fuertes que ella. El colérico o el ambicioso existen pero no como una fatalidad. Volvemos pues a la «preocupación de sí» ahora a propósito de dos ejercicios espirituales fundamentales para la constitución del «yo»: la disciplina del asentimiento y la disciplina de la acción moral.[107]

Los estoicos fueron excepcionales analistas de los movimientos del alma. Recordemos que el alma recibe una serie de representaciones provenientes del mundo de objetos que le rodea. La

---

104. Muller, Robert, *Les stoïciens*, p. 236.
105. Bénatouïl, Thomas, *Faire usage: la pratique du stoïcism*, p. 105.
106. *Ibíd.*, p. 105.
107. Nuevamente, seguimos en ello a P. Hadot.

sensación (*aíthesis*, τὸ αἴθησις), es motivada por algo exterior y la imagen (*phantasia*, ἡ φαντασία), es su reproducción interior en nosotros. Esto vale tanto para la vigilia como en los sueños. Pero el asentimiento o el rechazo a esos mensajes oníricos es obra nuestra, producto de una elección libre. La diferencia entre el insensato ordinario y el estoico es que el primero cree que las cosas son tal como aparecen a la primera impresión onírica, espantosas y atroces, mientras que el segundo toma distancia de esa impresión, se aleja de ella para evaluarla, para decidir de su valor y del curso de acción que le conviene. Es verdad que el soñador estoico puede resentir una conmoción instantánea que no puede impedir, una pre-emoción, pero enseguida rechaza confundirse con esos apetitos y estableciendo una distancia de ellos cobra conciencia de ser libre. No obstante, este distanciamiento reflexivo requiere preparación y constancia porque la conciencia ordinaria no lo conoce. Aquí intervienen los ejercicios espirituales que buscan disciplinar al asentimiento. Aunque existen diversos ejercicios mediante los cuales el individuo toma conciencia de su libertad de elección, nos referiremos únicamente a dos de ellos: el aprendizaje de saber que las cosas externas no tocan el alma y el ejercicio de circunscribir el yo.

En efecto, sabemos que la mayor audacia de la ética estoica consiste en afirmar que las cosas externas ni contribuyen ni dañan a la virtud. Pero este dogma, sencillo de expresar, es extremadamente difícil de practicar cotidianamente. Es preciso no solo saberlo sino ejercitarse para vivirlo. Por ello, el estoico conservará en la memoria y luego se repetirá con frecuencia el principio de que las cosas por sí mismas no tienen poder sobre el alma a menos que esta les conceda el acceso. Las cosas externas como la riqueza o la reputación son algo que está fuera de la virtud y se limitan a ser el pretexto de las impresiones que el alma recibe. En sí mismas no son ni buenas ni malas sino que obedecen a su curso imperturbable y por ende no deberían dañarnos. Si lo hacen, es porque mediante juicios equivocados el alma les otorga un valor que, sin nosotros, no poseen. La sabiduría estoica consiste en sostener que, debido a su libertad de juicio, es el ser humano el que introduce la inquietud en el mundo. «Los hombres se ven perturbados no por las cosas sino por las opiniones sobre las cosas».[108] Soy «yo» el que sobrevalora la ri-

108. Epicteto, *Manual*, 5.

queza, soy «yo» el que se inquieta por el poder que no tiene. El ejercicio espiritual consiste justamente en preparar ese cambio de visión que retira el valor a las cosas externas. Al observar las cosas como realmente son, retirándoles todo juicio de valor, despojándolas de todos los predicados que los hombres les atribuyen como «deseable» o «terrible», «aterrorizante» o «peligrosa», los eventos de la vida y de la naturaleza aparecen en su simple desnudez, en su belleza salvaje.[109] El estoico puede hacerlo porque la libertad del «yo» consiste justamente en su asentimiento. Se trata de un saber que compromete a todo el «yo» individual: contiene un juicio de existencia, pues reconoce que las cosas tienen una presencia física inobjetable, pero también contiene un juicio de valor que descansa en el principio de que solo es un bien aquello que fortalece a la virtud y solo es un mal aquello que debilita a la virtud, y todo lo demás es un indiferente.

Este distanciamiento de las cosas ajenas es simultáneamente una delimitación del «yo». En el mismo movimiento en que se libera de ese canto seductor, el individuo toma conciencia de que las cosas externas se habían unido a él de tal manera que estaba alienado. Entonces, al liberarse de ellas, encuentra su verdadero «yo» en oposición al «yo» inauténtico, aquel que hacía depender su bien de los «bienes» externos. «Purifica tus opiniones, no se les pegue algo de lo que no es tuyo, no se te hagan de tu naturaleza de modo que no te duela al arrancártelas».[110] Esta delimitación del «yo» es en el fondo «el ejercicio fundamental de estoicismo, porque implica una transformación total de nuestra conciencia de nosotros mismos».[111] Al descifrar la confusión que reinaba entre él y las cosas externas, el individuo descubre que ese desorden no procedía de las cosas sino de él y entonces el «yo» toma conciencia de su total libertad.

Pero circunscribir el «yo» verdadero es una acción compleja que debe llevarse a cabo en diversos círculos, cada vez más lejanos, empezando por el individuo mismo. En efecto, todo ser humano está compuesto de un cuerpo, un aliento vital y un alma racional. El cuerpo y el aliento vital le fueron dados por la naturaleza que en cualquier momento puede retirárselos. El alma racional también es un don natural pero puesto que es libertad de

109. Hadot, Pierre, *La citadelle intérieure*, p. 129.
110. Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, IV, 1, 112.
111. Hadot, Pierre, *La citadelle intérieure*, p. 137.

elección permite oponer, frente a los mensajes oníricos que amenazan su cuerpo y su vida, la actitud impasible de su «yo» racional. Otro dominio de la delimitación aparece respecto a los seres humanos, sus semejantes. Delimitar al «yo» quiere decir ahora alejarse de toda consideración de lo que los demás puedan hacer o decir, porque esto no concierne al «yo» auténtico. El estoico permanecerá impasible si un sueño le revela que otros conspiran contra él o contra su reputación. El tercer círculo de delimitación del «yo» es aquel que lo concentra en el presente y lo separa del pasado y del futuro. No tiene sentido el remordimiento de lo hecho o temor del porvenir, porque ni uno ni el otro están a nuestro alcance. El «yo» solo es libre actuando y solo puede actuar en el momento presente. Los sueños de culpa o miedo no dicen nada sobre nuestra libertad. Cuarto círculo de la delimitación del «yo»: establecer una frontera neta entre las emociones involuntarias que afectan al cuerpo y el asentimiento. Después de un sueño, una emoción sensible afecta al cuerpo; esto es inevitable y acontece a cualquiera, pero en un segundo momento el «yo» racional rechaza entregarse al miedo o la inquietud que esas visiones oníricas promueven. Finalmente, último círculo de delimitación del «yo»: establecer un borde infranqueable entre el curso ininterrumpido de las cosas que pasan y perecen y el «yo» impasible que al tomar conciencia de sí mismo se eleva más allá del flujo del destino, aun si no puede evadirlo. Delimitar el «yo» verdadero quiere decir entonces evitar perderse en la vacuidad de los otros, no atormentarse por el pasado o un futuro en los cuales no es posible actuar; no dejar que el «yo» se someta al placer y las penas que afectan al cuerpo y, finalmente, no dejarse arrastrar por el torbellino de la vida. En cierto modo, todo ejercicio espiritual estoico es un retorno a sí mismo por el cual el «yo» se libera de la alienación a la que lo han llevado la inquietud, las pasiones y los deseos. Delimitándolo, precisando su real alcance, esta doctrina sostiene que el «yo» no es una idea primordial, inserta naturalmente en lo más profundo de nuestro ser, sino que el «yo» es algo que se edifica, que se clarifica, que se especifica.[112]

De este modo, en un cosmos impersonal en el que reina la necesidad, el ser humano encuentra un reducto en el que ejerce su entera libertad. Este espacio inexpugnable, este «yo» verdade-

112. Mauss, Marcel, «Una catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle du "moi"», en *Sociologie et Anthropologie Vème partie*, p. 333.

ro donde se aloja su capacidad de elegir, no puede serle arrebatado por nadie, es un dominio donde nada exterior somete al hombre. Pero esta libertad solo es posible si se admite que el «yo» no es una suerte de entidad intocable e inalterable sino una elaboración de sí. Desde esta doctrina, el «yo» es un resultado, una forma de experiencia correlativa a una serie de prácticas que el sujeto realiza sobre sí mismo las cuales le otorgan una forma particular. Para los estoicos, el «yo» no es otra cosa que la parte de sí mismo que el sujeto ha decidido trabajar. La trama de ideas y convicciones que resulta de este «cuidado de sí» constituye su alma, su «disposición interior». El alma no es ya una suerte de sustancia de la que el individuo estaría dotado por su naturaleza sino es simplemente la meta que persigue la «elaboración de sí», la parte a la que el sujeto presta atención para modificarla, fortificarla o hacerla reinar en él.[113] El «yo», como una mera «forma», reenvía justamente a estas formas de experiencia en las que el sujeto se identifica a sí mismo. En particular, en el «yo» estoico se encuentra un equilibrio perfecto entre razón, reflexión y libertad.

Hasta ahora nos hemos concentrado en la actitud «reactiva» del yo estoico ante los presagios oníricos. Pero la vida moral no concluye ahí. Para un estoico la vida moral incluye la acción en un mundo compartido con todos los otros seres, inanimados o vivos. Por ello, requiere una «disciplina de la acción». Su sentido de pertenencia hace que el estoico no reduzca sus sueños a una aventura subjetiva: la experiencia onírica le sirve igualmente para conducir la acción que realiza ante otros hombres. El individuo pertenece a la naturaleza universal y por tanto debe dar su asentimiento a las leyes que la rigen, esto es al Destino, pero también participa en lo que la doctrina llama «la ciudad del mundo», es decir, la comunidad de seres racionales.[114] Por este profundo sentido de pertenencia el estoico tiene la convicción de que ningún ser está solo: todos y cada uno forman parte de la totalidad de seres animados por la razón. Esta elevación del «yo» al orden común es lo que le permite abandonar el estrecho punto de vista del egoísmo individual. «La naturaleza del conjunto universal ha constituido a los seres racionales para ayudarse unos a

113. Mercier, Carine, «Ce que pourrait être une réponse foucaldienne à la question de la présence du moi dans l'antiquité», en Aubry, G., Ildefonse, F. (eds.), *Le moi et l'interiorité*, p. 171.

114. Según la doctrina, la Ciudad más alta incluye a todos los seres racionales, es decir es la ciudad de los dioses y los hombres.

otros».[115] La disciplina de la acción inicia entonces por preguntarse si cada acto contribuye al bienestar común: «¿Hago algo?» se pregunta Marco Aurelio y se responde: «Lo hago teniendo en cuenta el beneficio de los hombres».[116] Los principios que guían la conducta moral del «yo» ante los hombres son el altruismo, la justicia, la imparcialidad, la piedad, la dulzura y la caridad. A estas acciones mediante las cuales el individuo cumple en el mundo el lugar que le corresponde, los estoicos las llaman «actos apropiados», *Kathekonta*, καθῆκοντα. Un acto apropiado es aquel realizado en el dominio exterior al «yo», en lo que no depende directamente de su asentimiento, le permite participar en la vida social y política, cumpliendo su papel de ciudadano. Los latinos tradujeron ese término como «deberes», *officium*: todo ser debe cumplir su «oficio» el lugar que le corresponde en el mundo. En consecuencia, realizar actos como respetar a los padres, amar a los hijos, querer a la patria y cosas de este orden, es obedecer al impulso natural del hombre, es decir todo aquello que es «apropiado» a un ser humano.

El «yo» estoico reacciona ante los mensajes oníricos para guiar una conducta que exhibía ante los otros la clase de persona que era. En otros términos, la disposición interior del «yo» se hace visible bajo la categoría de «persona». Cuestión crucial en la antigüedad para la cual la identidad de cada uno requería de la percepción de los otros.[117] De ahí que la disciplina de la acción sea complementaria con la disciplina de la asentimiento: la identidad del «yo» estoico no puede carecer de cumplir su oficio mundano: «come como hombre, bebe como un hombre, arréglate, cásate, abstente de insultar, aprende a soportar al hermano insensato, soporta al padre, al hijo, al vecino, al compañero de viaje».[118] Esta disciplina obliga en primer lugar a actuar con compromiso, con seriedad lo que quiere decir poner todo acto en relación a un fin sabido, reflexionado, propio de la naturaleza razonable. En términos modernos, conduce a tomar conciencia de la intención y

115. Marco Aurelio, *Meditaciones*, IX, 1.

116. *Ibíd.*, VIII, 23.

117. «El individuo antiguo se busca y se encuentra en otro, en los espejos que reflejan su imagen que son para él el Alter ego: parientes, amigos, hijos [...] a sus propios ojos, él no es sino el espejo que los otros le presentan». Vernant, Pierre, «L'individu dans la cité», en *L'individu, la mort, l'amour, soi-même et l'autre en Grèce Ancienne*, p. 224.

118. Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, III, 21.

del propósito de cada acción. Desde luego, lo opuesto es el actuar de insensato. La acción pasional de este último está caracterizada por el tumulto y la agitación pero según los estoicos el alma humana se deshonra cuando no es ella la que dirige el impulso a actuar. Por ello Marco Aurelio describe la disciplina de la acción con esta expresión lapidaria: «Detén el impulso de marioneta».[119] Guiado por el principio rector, el *hegemonikon*, el estoico compromete todo su corazón y toda su alma en su papel en el mundo.

Sin embargo, toda acción humana se realiza en un mundo lleno de innumerables circunstancias en las cuales reina la incertidumbre. Ante los presagios oníricos el «yo» moral ha tomado la decisión de actuar porque es preciso saber qué hacer y, sin embargo, lo hace en un contexto cuyas condiciones no están previstas por ninguna teoría. Él hace frente a la contingencia de su acción valorando el propósito y el juicio que lo impulsó razonablemente. No puede asegurar que su acción tendrá éxito ni que obtendrá los resultados que desea y con mucha frecuencia verá frustrados sus propósitos. Pero aun si su acción no tiene éxito y se cumplen los presagios y las amenazas oníricas, considera que no ha fracasado porque remite su acción a la intención que lo ha animado. El impulso que lo lleva a actuar obedece a una disciplina y por tanto es preciso actuar incluso si de antemano se prevé el fracaso de la tentativa. El fracaso no lo descorazona, porque se debe hacer lo que se debe hacer.

Es importante no confundir esta doctrina con las versiones modernas de la «buena intención» moral las cuales se desinteresan por las consecuencias, felices o funestas, de sus actos. El estoico se interesa por las consecuencias de sus acciones y las incluye en su reflexión racional, pero sabe que cuando actúa en el mundo se entrega a la contingencia y por ello agrega una «cláusula de reserva»: «yo quiero hacer esto, a condición de que no suceda nada que obstaculice mi acción» escribe Séneca.[120] El «yo» moral compromete toda su responsabilidad pero solo en el momento presente que es el único al alcance de su libertad. Es en cierto modo otra forma del ejercicio de «delimitación del yo» que esta vez se expresa como una regla de prudencia: «Es preciso compaginar la vida de acuerdo con cada una de las acciones y, si cada una consigue su fin, dentro de sus posibilidades, contentar-

119. Marco Aurelio, *op. cit.*, VII, 29, 2.
120. Séneca, *De la tranquilidad del alma*, XIII, 2-3.

se».[121] Lo que caracteriza al «yo» del estoico es esta disposición interior que se manifiesta en las ocasiones más diversas, en los sucesos más dispares. Cuando esa disposición anterior está presente, nada externo como el fracaso o la decepción pueden alterarla. Según los estoicos a un estado del alma que coincide con la razón, nada malo puede sucederle: «El hombre de bien pinta los sucesos con su color [...] sea lo que sea que suceda, él lo hace a su favor».[122] Para un alma racional que de este modo desarma a la adversidad o la fortuna anunciada por los sueños, todo es bueno.

Llegada a este punto, la existencia muestra una actitud permanente, una línea coherente de acción, en breve, el individuo exhibe una conducta, una conducción de sí y una manifestación exterior de sí. Es preciso ser de un cierto modo, darse a sí mismo una cierta forma porque solo así no habrá confrontación entre los impulsos interiores, el fin que se persigue y la imagen que se ofrece. Entonces, el sujeto muestra la verdad de su vida, su existencia verdadera. La conducta no es más que la manifestación de un carácter y adquiere la forma de un «reflejo instintivo»: es por eso que un hombre valiente o justo no necesita de grandes reflexiones para actuar con valentía o justicia. El hace el bien como todos los seres que actúan de manera inconsciente: lo mismo que la abeja y el viñedo hacen su oficio de viñedo y de abeja, el hombre debe cumplir su oficio de hombre y debe hacerlo de manera espontánea. La acción moral es el reflejo exacto de la disposición del alma y por esto no puede haber una buena disposición que no se realice: cada acción moral es simplemente la actualización de lo que verdaderamente se es. Y, por ello, tal acción no requiere de ninguna recompensa adicional, ni en este mundo ni en el otro mundo, porque el bien no tiene otra recompensa que él mismo, en la belleza de la existencia propia: «¿No te basta haber actuado conforme a tu propia naturaleza? ¿Quieres además un salario? Como si el ojo exigiera una compensación por ver o los pies la exigieran porque caminan».[123]

Finalmente, esta visión «cósmica» del sujeto consciente de sí se realiza en una comunidad terrenal, de seres racionales como él mismo. Él es también un individuo. De ahí deriva su conducta permanente hacia los demás a quienes reconoce como sus semejantes y a los que tiene el deber de amar, aun si con frecuen-

121. Marco Aurelio, *op. cit.*, VIII, 32.
122. Séneca, *De la providencia*, II, 1 y 4.
123. Marco Aurelio, *Meditaciones*, IX, 42, 12.

cia son odiosos debido a sus faltas. Esta benevolencia descansa en el principio ético de que el error es ignorancia, es decir que el malvado, el envidioso, el colérico son, en el fondo, ignorantes y que ante ellos lo mejor es asistirlos como se haría con un ciego o un contrahecho: «sabe que, cuando alguien da su asentimiento al error, su alma no puede hacer otra cosa. ¿Por qué entonces irritarte contra ella?».[124] Aun si estos insensatos derivan de sus propios sueños una actitud amenazante o peligrosa, es deber del estoico auxiliarlos, advirtiéndoles de su error, enseñándoles los valores verdaderos. En tanto que individuo, es preciso acudir en ayuda del que se equivoca: «los hombres han sido hechos los unos para los otros: instrúyelos o sopórtalos».[125]

Podemos concluir este apartado con una visión general de la experiencia de la subjetividad estoica ante los sueños. El estoico no condena los sueños como una mera figuración psíquica: lo mismo que muchos otros hombres y mujeres de la antigüedad los usa para guiar su vida razonable. No lo hace con el talante de las viejas supersticiosas sino para mostrar la clase de sujeto que es, el carácter que se ha modelado para sí. Ante los remordimientos del pasado y los augurios pesimistas del futuro, él erige su libertad interior, su capacidad de elegir el curso de su acción: si no tiene control sobre lo que sueña, en cambio tiene absoluto control sobre la conducta que de ahí deriva. Coloca pues a los mensajes divinos en el orden natural de las cosas, y nada más: «esas palabras de mal augurio [...] aquí no hay palabras de mal augurio sino palabras que no presagian más que un proceso natural [...] ¿sería de mal augurio presagiar una cosecha?».[126] Pero esta actitud no es espontánea sino resulta de una profunda transformación de su «yo» lograda mediante una constante preocupación de sí. El «yo» del discurso interior no se dejará dominar por el miedo, la cólera o el resentimiento promovidos por los sueños, porque estas son pasiones que arrastran al alma a la inquietud, justo lo opuesto de una vida feliz y virtuosa. Un largo trabajo interior permite al estoico actuar con absoluta libertad en lo que sabe que depende de él, aceptar racional y gustosamente lo que la naturaleza le depara y no depende de él y mantener siempre en todo ello la armonía y la congruencia consigo mismo. El encarna ahora la libertad estoica.

---

124. Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, I, 28, 4-9.
125. Marco Aurelio, *op. cit.*, VIII, 59.
126. Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, III, 26, 89-93.

2

EL SOÑADOR IMPERTURBABLE: LA FILOSOFÍA DE EPICURO

Con Epicuro se ingresa en una reflexión radical de la libertad humana. Para él, la filosofía tiene como tarea liberar al ser humano de ciertas taras que le impiden alcanzar su excelencia, realizando su naturaleza verdadera. Aquí, la filosofía no consiste en formular problemas astutos que nadie es capaz de resolver, sino que se propone comprender nuestras atrofiadas condiciones de existencia para aportar un remedio: el placer imperturbable. Por ello, su pensamiento está animado por dos convicciones: primero, tomar conciencia del valor infinito de la existencia; para él esta vida no es un simple tránsito hacia algo mejor, sino la única e irreductible oportunidad de que cada uno se realice como ser humano, sin esperar una segunda ocasión o alguna recompensa posterior al sufrimiento de aquí abajo. Segundo, la felicidad no es un ideal inalcanzable sino algo terrenal: si los seres humanos se aplican, pueden lograr el máximo de felicidad posible, el mismo del que gozan los dioses, sin conformarse con un remedo ofrecido a seres mutilados. La filosofía de Epicuro es un himno a la vida para festejarla en lo que tiene de irremplazable y única, al reconocimiento de que vivir, simplemente vivir, sin falsas inquietudes, debe ser reconocido como un bien, como el mayor Bien. Este mundo soleado y humano perduró largo tiempo en Occidente y solo se extinguió con el arribo de otra concepción en la que la vida terrenal perdió valor y se nos invitó a abandonarla lo más pronto posible. Pero mientras se mantuvo la confianza en el conocimiento veraz y la certeza de que el ser humano puede lograr su realización contando con sus propias fuerzas, la filosofía de Epicuro permaneció como testimonio de esta doble libertad.[1]

1. Entre todas las escuelas helenísticas el epicureísmo fue la que la que tuvo mayor duración; en su versión clásica estuvo aún presente durante el

En esta filosofía los sueños ocupan un lugar significativo, pues eran uno de los principales pilares de las falsas creencias que doblegan a los hombres y, por tanto, representaban una amenaza a la vida de serenidad que Epicuro concibe. En efecto, durante ciertos sueños, seres inmateriales, divinos o difuntos, se presentan como portadores de mensajes, presagios y amenazas que inevitablemente son fuente de temores e inquietud. De acuerdo con Epicuro dos de estos miedos son fundamentales: la intervención de los dioses en nuestras vidas y el presagio de nuestra muerte. Ambos son fuentes de servidumbre. Los primeros porque ponen el destino humano en manos de potencias inconmensurables y lejanas pero, sobre todo, arbitrarias y volubles; los segundos porque provocan que el aterrorizado soñador se aferre a los bienes materiales con el propósito insensato de que estos mitiguen o al menos posterguen la angustia del fin terrenal. Es por eso que Epicuro y sus seguidores, Lucrecio y Filodemo de Gadara se ocuparon de los sueños con el propósito de liberar a las conciencias de aquella superstición y de este miedo. Ellos intentarán explicar los sueños mediante un discurso racional, riguroso e implacable, que dé cuenta de su formación, retirándoles la fuerza alucinatoria con la que aniquilan la libertad y la serenidad humana. Liberar al ser humano de los productos de su propia imaginación es devolverle el control de su existencia para permitirle volver a sí, decidir por sí mismo. Uno no puede gozar del placer de existir si no se deshace previamente de ciertas deficiencias y malformaciones que tienden a ocultar aquel placer, en especial el temor a los dioses y el miedo a la muerte, y ambos son alimentados por los sueños.

La aparición onírica de los dioses

Los dioses ya no frecuentan nuestros sueños con la regularidad como lo hacían en la antigüedad. En el mundo grecolatino era una creencia muy extendida que a través de los sueños ellos se comunicaban regularmente con los mortales. Mientras en la

---

siglo II d.C. A pesar de todas las vicisitudes, la enseñanza de la filosofía clásica griega cerró su ciclo el año 529 d.C. en Atenas con la clausura de la Academia y el año 726 d.C. en Constantinopla con el cierre de la universidad. John Dillon, «Philosophy as a profession in late antiquity», p. 12.

poesía homérica tal cosa es segura, para Platón los sueños ya pertenecen más a las condiciones subjetivas del durmiente sin que el filósofo llegue a negar la posibilidad de que, bajo cierto estado del alma, puedan recibirse mensajes divinos, como le sucede a Sócrates en el diálogo *Critón*.[2] La presencia de un dios en los sueños podía mostrarse de dos maneras, con su aparición personal o mediante un hecho milagroso; ambas formas eran llamadas *epifánia*,[3] ἡ ἐπιφάνεια, «aparición». Algunas veces los creyentes podían ver al dios directamente bajo una figura humana. Él podía manifestarse idéntico a las imágenes pintadas o a las estatuas que todos conocían, aparición que recibía el mismo valor sagrado que su representación corporal. Según Artemidoro solo algunos dioses como Hecate, Pan o Asclepio pueden ser percibidos por los sentidos, mientras otros como Heracles, Dionisio o Hermes solo pueden ser aprehendidos por el intelecto.[4] Quizá por ello en ocasiones los creyentes veían simplemente un fantasma, τὸ φάντασμα, una forma humana o animal, o entre humana y animal y en muchos otros casos no veían nada, pero estaban seguros de la presencia divina cuya manifestación era demasiado imponente para ser descrita. Los grados de visibilidad eran distintos, pero sea que fuese visto con claridad o simplemente resentido, los creyentes afirmaban «verlo» sin referencia al sentido visual, pero con la certeza de que se encontraba tan cerca que podía ser «tocado» a pesar de no tener una corporalidad sensible. La forma más extrema de invisibilidad se daba cuando la divinidad se hacía presente únicamente por sus hechos milagrosos: a los griegos les resultaba muy difícil creer que ocurriera un milagro sin la presencia en la proximidad de un dios que fuese responsable.[5] De este modo Asclepio realizaba sus curas milagrosas a un número considerable de pacientes que no siempre lo percibían pero que al recobrar la salud daban testimonio de su presencia.

No existe una situación típica para la revelación de una divinidad. Algunas veces la epifanía se realizaba en estado de vigilia como ocurría con el dios Pan, quien se mostraba en pleno día. En el siglo II d.C. Máximo de Tiro sostenía haber visto a Ascle-

2. Platón, *Critón*, 44b.
3. Término que se opone a *insomnia*, que son los sueños ordinarios.
4. Artemidoro, *La interpretación de los sueños*, 2, 34.
5. Versnel, H.S., «What did ancient man see when he saw a God?», pp. 49-50.

pio, «pero no en un sueño».[6] Sucedía con frecuencia que la gente no podía precisar si había encontrado al dios mientras estaba despierta, dormida o en un estado intermedio: podía suceder que se encontraran en un estado de somnolencia, o bien en un estado extático, de manera que con los relatos conservados resulta difícil distinguir entre un sueño, una visión diurna o una alucinación. Es por eso que los términos que eran empleados oscilan entre «visión clara» y «alucinación». A pesar de la variedad, los griegos hacían generalmente uso del término *eídolon*, τὸ εἴδωλον,[7] «imagen», para referirse a cualquier forma insustancial, a un espectro o a un simulacro. Dicho término indica un falso semblante, el «doble» de un dios que aparece en los sueños, pero también puede referirse a espectros de difuntos. Para esas mismas apariciones existían otros nombres que suelen asociarse a nuestro «fantasía». Los trágicos griegos llegaron a referirse a estas apariciones mediante el término *skiá*, ἡ σκιά,[8] «sombra», indicando con ello que los sueños pueden abrir una ventana a un mundo oscuro y amenazante.

Ante esta extendida creencia existían diversas posiciones: por un lado una multitud de creyentes, por el otro, expresiones de franca incredulidad acerca de la existencia de los dioses e incluso expresiones de ateísmo. En el ámbito específico de la filosofía, también el término «existencia» aplicado a los dioses era ya un problema, al menos desde Aristóteles. En su diálogo *Las leyes*, Platón ofrece una pequeña síntesis de esta situación: existían dos bandos en torno al problema: *a*) aquellos que afirman que no hay dioses; *b*) aquellos que aseguran que sí hay dioses, pero estos a su vez se dividen en dos bandos: *b*.1) aquellos que sostienen que los dioses no se interesan en los asuntos humanos; *b*.2) aquellos que consideran que los dioses sí se interesan y pueden ser persuadidos de modificar su intervención mediante plegarias o sacrificios. La peor situación pertenecía a aquellos que afirmaban que los dioses existen, pero que son inconmovibles ante las súplicas. Epicuro es inclasificable en este panorama: él no rechaza la existencia de los dioses y asegura que de ellos «tenemos un conocimiento claro»,[9] que, además, es «universal»; esto es, compartido por

6. Citado en *ibíd.*, p. 24.
7. Que es el mismo término que adoptará Epicuro y luego Lucrecio.
8. Casevitz, Michel, «Les mots du rêve en grec ancien», p. 72.
9. Epicuro, *Carta a Meneceo*, § 123.

numerosos pueblos y hombres. Epicuro no es, por lo tanto, un ateo. Pero él va a retirar a los dioses cualquier clase de injerencia en los asuntos humanos. Su propuesta es tan radical que se ha llegado a pensar que el suyo es un ateísmo apenas disfrazado con el fin de no inquietar a la supersticiosa multitud. Algunos investigadores actualmente sostienen que para Epicuro los dioses son meros constructos del pensamiento, sin existencia real, y que no fue sino entre sus seguidores posteriores como Lucrecio y Filodemo de Gadara que se impuso la idea de que se trataba de entidades reales y espaciales discretas.[10] En realidad, Epicuro ofrece diversos argumentos para sostener la existencia real de los dioses; en su *Carta a Meneceo*, por ejemplo, dice que dios es *zoon*, τὸ ζῷον, palabra que en griego refiere a un ser vivo, incluso a un animal, y todas las ocurrencias de esta palabra dejan ver que, con ella, Epicuro denota algo que posee existencia física, un viviente, como lo son todos los seres de la naturaleza.[11] Son otros y no Epicuro los que en la antigüedad pueden ser considerados candidatos al título de «ateo»: uno de ellos es Protágoras, el sofista, quien sostenía que no estaba en condiciones de saber si los dioses existen o no existen, o de saber qué forma tienen, si es que la tienen, y que todo este conocimiento está lleno de obstáculos por su propia oscuridad, y por el hecho de que la vida humana es breve. Pero Epicuro no se cuenta entre estos; de hecho, el primer principio de su doctrina se refiere a los dioses y su existencia: «porque los dioses existen; el conocimiento que tenemos de ellos es evidente».[12]

Epicuro no tiene dudas: los dioses existen, o mejor pueden recibir el predicado «existir», lo mismo que muchos otros seres de la naturaleza. Los argumentos que ofrece son dos: el primero es que todos los pueblos conocidos de la tierra adoran alguna clase de dios, lo que muestra que es una convicción compartida, una «noción común», y esta es una categoría muy relevante en la canónica de la doctrina. Segundo, y más interesante para nosotros, es que los dioses son percibidos solo durante los sueños.[13] Los

10. Los dos textos que han suscitado mayor controversia en torno a la existencia de los dioses son: el escolio a la Máxima Capital I de Epicuro y un breve comentario de Cicerón en *Sobre la naturaleza de los dioses* (I, XIX, 49).

11. Mansfeld, Jaap, «Aspects of Epicurean Theology», p. 183.

12. Epicuro, *Carta a Meneceo* § 123.

13. El escolio a la Máxima Capital I dice que Epicuro consideraba que los dioses son vistos por la razón (cuando está liberada del fardo del cuerpo) y que ante esta podían presentarse o bien individualmente diferenciados o bien

dioses existen y están compuestos, lo mismo que todos los otros seres, de dos cosas: átomos y vacío. La diferencia es que la materia divina es mucho más sutil que la ordinaria, imperceptible para los cinco sentidos usuales y reconocida únicamente por el alma en un momento particular: mientras la sensibilidad reposa. Los dioses no son percibidos ni por la vista, ni por el tacto, ni por el olor y tampoco sabemos de su existencia mediante conjeturas lógicas: ellos son existencias materiales, pero que solo pueden ser descubiertos cuando los sentidos están inmovilizados y el alma ejerce su vigilancia de otra manera: «porque la naturaleza de los dioses, sutil y muy alejada de nuestros sentidos, a duras penas con la inteligencia del alma se advierte».[14] Según Epicuro los dioses no son creación de la imaginación y tampoco una producción psíquica interior. La sensación que tiene el durmiente mientras sueña es real, la verdadera percepción de una realidad más ágil e impalpable. La experiencia onírica de los dioses no miente, es verdadera, y para este filósofo, decir de algo que es verdadero es equivalente a decir que eso es real.

Los seres humanos no se equivocan al creer en la existencia de los dioses pero yerran completamente en la concepción que se hacen de ellos. Este error consiste en que imaginan a esas divinidades exactamente como ellos mismos, dotados de una naturaleza idéntica a la humana, esto es, cambiante, voluble y sometida a todas las pasiones: la ira, la cólera, los celos, la venganza. Solo que esta concepción es justo lo opuesto de lo que cabe esperar de un ser eterno y perfecto. Y de acuerdo con Epicuro esta es la definición que corresponde a los dioses: seres que disfrutan de su beatitud y de su excelencia, libres de inquietudes mundanas. De hecho, Epicuro pertenece a una antigua tradición que remonta a Aristóteles y que ofrece una concepción de Dios como un ser viviente, eterno y perfecto que trasciende a un mundo que aspira a él, mientras que aquel lo ignora pues vive en una felicidad que es la pura contemplación de sí mismo, en la beatitud de su soberana perfección.[15] Por el contrario, la fuerza espontánea de la imaginación humana las hace antropomorfas y luego les otorga un control efectivo de todo aquello que parece

---

en grupos en los que todos ofrecían una semejanza perfecta. Citado por Salem, Jean, *Tel un dieu parmi les hommes*, p. 188.

14. Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, V, 148-149.

15. Aristóteles, *Metafísica*, 7, 1072b, 13-30.

fuera de nuestro alcance. Esas potencias reinan entonces sobre la suerte de la humanidad y sobre el destino de cada uno, con una voluntad arbitraria. Una vez rodeado de esas creaciones de su propia imaginación, el ser humano encuentra que su libertad y su serenidad han desaparecido: se ha hecho esclavo de seres volubles, tanto más temibles cuanto que son invisibles. Lo que originalmente fue una simple proyección de nosotros mismos se ha convertido en nuestras cadenas. Según esta superstición, los dioses gobiernan supremos en un universo providencial en el cual nada o muy poco depende de los hombres. En consecuencia, no queda más remedio que tratar de obtener su benevolencia mediante ruegos, súplicas y tributos. Como es imposible conocer la voluntad de esos dioses y tampoco es posible ignorarla entonces se intenta, o bien conjeturarla mediante la adivinación o bien modificarla mediante ritos y ofrendas. El ser humano ya no «actúa por sí mismo» pues ignora aquello que lo hace actuar. Su serenidad se ha esfumado: aun si ha cumplido con todos los deberes imaginables y ha intentado hacerse perdonar todas sus faltas, el simple vuelo de un pájaro lo derrumba. No hay lugar en la tierra, no hay un instante de su vida en que pueda abstraerse del capricho de esos déspotas. Todo es cuestión de signos y no hay nada más variable que la interpretación de un signo.[16] Para colmo, en la medida en que cada individuo desea ser el favorito del tirano, todos combaten entre sí de una manera fanática a fin de atraer esos dioses que las más de las veces son de cualquier modo inflexibles.

La filosofía de Epicuro ha descifrado el origen de la superstición religiosa: «No son los dioses quienes originan el bien y el mal entre los hombres; son estos quienes proyectan en aquellos su propia inclinación».[17] Epicuro no llega a afirmar que los dioses son una simple invención de la imaginación humana,[18] pero sostiene que se les ha atribuido falsamente todas las pasiones humanas y como potencias superiores se les ha permitido oprimirnos. Las exigencias de los déspotas terrenales son una minucia si se las compara con las exigencias rituales de las religiones. La menor falta puede irritar a la divinidad. Tales dioses son insa-

16. Guyeau, Jean-Marie, *La morale d'Épicure*, pp. 112 y ss.

17. Filodemo de Gadara, citado en Voula Tsouna, *The Ethics of Philodemus*, p. 220.

18. Como lo hará muchos siglos más tarde L. Feuerbach.

ciables y jamás consideran haber recibido suficiente: a la menor vacilación humana, empiezan los celos, de manera que en cualquier momento pueden arrebatarlo todo. Epicuro no cesa de reprochar la abyección servil que se deriva de esta creencia. Y como sucede con las obras de la imaginación, entre más esfuerzos se hacen por liberarse, más profundas son las ataduras, porque la superstición se alimenta a sí misma: «En verdad no hay amos más tiránicos que los que uno se da a sí mismo».[19] La filosofía de Epicuro es un esfuerzo racional para liberar a los seres humanos de los productos de su propia imaginación alimentada por los sueños.

Pero antes de llegar a ello es preciso analizar un segundo temor que asalta a los seres humanos durante la experiencia onírica: el miedo a la muerte. Los sueños son en buena medida responsables porque exhiben imágenes de los que ya no pertenecen a este mundo, pero que aun así parecen conservar las mismas aflicciones que los perturbaron en vida, promoviendo la creencia en una suerte de vida después de la vida. Así, la muerte del individuo, que podría ser una liberación de las preocupaciones, se convierte en una nueva esclavitud.

En la primera antigüedad grecolatina la aparición de los difuntos durante el sueño era frecuente, al menos así lo refleja la poesía de Homero. De acuerdo con el poeta, el alma (la psique) desprendida del cuerpo es apenas una réplica de la persona previamente encarnada. Puede visitar a los soñadores, pero solo puede hacerlo como un fantasma; así es como Patroclo, quien no ha podido obtener su ingreso al Hades, se presenta a Aquiles, para hacerle la petición de ser honrado con funerales dignos.[20] En Homero, la muerte lo nivela todo, sin excepción: todas las sombras son insustanciales y no hay ni recompensas para los buenos ni castigos que sufrir para los malos.[21] De este modo insubstancial se presentan las almas ante Odiseo hasta que este las revive milagrosamente con bebida de sangre, capacitándolas para comunicarse con él, pero no entre sí. No obstante, una vez animados, estos fantasmas parecen preservar su identidad y su historia propia: jóvenes, viejos, mujeres y hombres famosos se mueven y comunican con el durmiente para relatar los mismos

19. Guyeau, Jean-Marie, *La morale d'Épicure*, p. 113.
20. Homero, *Ilíada*, XXIII, 65-107.
21. Long, A.A., *Greek models of Mind and Self*, p. 54.

roles que ocupaban en vida. No es infrecuente que expresen sus afectos, sus odios o su sed de venganza recurriendo a la memoria, que aparentemente ha trascendido intacta el umbral de la vida. En nuestros días atribuimos estas apariciones a la imaginación soñadora, pero en la lengua griega clásica el término que se les aplicaba —*óphsis*, ἡ ὄψις, «espectáculo»—, no era específico del sueño, sino aplicable también a las imágenes percibidas en estado de vigilia. Un proceso lingüístico adicional provocó que, aunque en el origen se aplicaran a esas imágenes términos que sugerían presencias «inanimadas», gradualmente se usaron términos «animados», o bien se empezaron a utilizar palabras que permitían otorgar al contenido del sueño la misma fuerza de realidad que el espectáculo de la realidad misma.[22]

Si en Homero el alma que ha abandonado su cuerpo es insustancial, una simple sombra, en Platón el alma se ha convertido en inmortal. En este último, el alma post-mortem es el sobreviviente de un cuerpo, pero mental y moralmente es idéntico al ser previamente encarnado. Ya no requieren ser revividas con sangre para mantener sus mentes y su carácter moral. Las almas platónicas continúan siendo sustantivas y reales y, por tanto, son susceptibles de recibir castigos, recompensas y renacimientos. Mientras en Homero el alma separada del cuerpo es una simple réplica de una persona viva que ha perdido la esencial identidad corporal, en Platón la identidad humana es esencialmente «espiritual» o psíquica, es decir, se preserva en su fundamento mental y moral, aun en ausencia del cuerpo. Ha adquirido el carácter de una sustancia pues existe por sí misma. Emergió así una concepción de la vida después de la muerte. Esta creencia plantea enormes problemas (y también beneficios) para la vida humana. Según Epicuro es la amenaza más grande a la felicidad y la serenidad. Lucrecio, por ejemplo, sostiene que el miedo a la muerte es el origen de un gran número de graves conductas viciosas como la avaricia, la ambición, la traición, la injusticia, la envidia, la alegría malévola o ciertos actos deshonrosos, pero incluye también otros vicios más anodinos como el aburrimiento constante y la indiferencia ante la naturaleza: «todas estas llagas del vivir se alimentan en no pequeña parte del miedo a la muerte».[23] La razón es que todas estas conductas odiosas y eva-

22. Casevitz, Michel, «Le mots du rêve en grec ancien», p. 73.
23. Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, III, 60-88.

sivas descansan en una misma emoción: en el miedo, un temor que los hombres ocultan y conocen mal pero que justo por esto es más dañino.

Entre todas estas afecciones viciosas, según Lucrecio, dos son las más importantes: la avaricia y la ambición. Hoy no resulta muy claro como la codicia, el ansia inmoderada de riquezas, puede ser nutrida por el miedo a la muerte. Es porque, según este poeta, el miedo a la muerte provoca una ansiedad indefinida, un temor vago, pues no se sabe a ciencia cierta si la extinción es un bien o un mal. Para tratar de calmar esa ansiedad los seres humanos se precipitan hacia los bienes materiales y persiguen un renombre terrenal, con la esperanza ilusoria de que así pacifican su miedo interior. La consecuencia, sin embargo, es que al hacerlo, atropellan todo sentido de la justicia y la equidad. Buscan alejar imaginariamente a la muerte con la ambición de riquezas inmoderadas porque ser pobre o ser despreciado parece una condición peligrosamente precaria, demasiado próxima al tenebroso mundo de las sombras. Así es al menos como lo explica Lucrecio: «Porque en general, la fea miseria y la pobreza parecen reñidas con una vida grata y estable, es como estar parado ante las puertas de la muerte».[24] Si su origen es dudoso, sus consecuencias en cambio son evidentes: la avaricia y la ambición minan la serenidad del alma porque para satisfacerlas es preciso dejar muy atrás los límites impuestos por la justicia. Los avaros, por ejemplo, disfrutan con la muerte de sus seres queridos, pues esperan una herencia, y en cambio no disfrutan la cercanía de sus parientes más próximos, pues temen ser envenenados. No hay afecto, ni familiar ni patriótico que resista: «porque esos insensatos llegan a traicionar a su patria para eludir los pasajes de Aqueronte».[25]

Epicuro no desdeña la necesidad de cierta riqueza material y de un reconocimiento honorable de sus semejantes: estos impulsos le parecen naturales y deben ser atendidos. Lo condenable es que estos deseos naturales se conviertan en pasiones exageradas. Esto es esencial para comprender a nuestro filósofo: para él, las pasiones ilimitadas no son naturales al hombre, sino producto de una ilusión equivocada. Con ello, Epicuro se opone a otras concepciones del alma propuestas por Platón y Aristóte-

24. *Ibíd.*, 64-73.
25. *Ibíd.*, 85.

les. En Platón, por ejemplo, los deseos ilimitados son naturales e inextirpables —aunque una buena educación puede contenerlos—, porque descansan en ciertas partes del alma humana: la ambición descansa en la parte concupiscente, mientras la avaricia reposa en la parte apetitiva. Epicuro promueve una concepción distinta del alma humana: para él, si todos los deseos son naturales y estimados, ningún deseo es por sí mismo ilimitado, por tanto, es su desbordamiento el que debe ser explicado. Los deseos exagerados no son intrínsecos a nuestra naturaleza sino provienen de una causa exterior, de una razón de ser ajena. Y este impulso es provisto por el miedo a la muerte. Los deseos que provienen de esta vaga ansiedad nos son impuestos y no deben ser confundidos con lo que pertenece a nuestra naturaleza. Las necesidades físicas de evadir la miseria y el abandono son naturales: lo anti-natural es llevarlas al paroxismo impulsadas por un miedo irracional. Por lo tanto, no tenemos derecho a culpar a nuestra naturaleza de ese mal. Sostener que nuestra naturaleza es en y para sí inevitablemente injusta y violenta es solo un mal argumento con el que los crápulas buscan confundirse entre los demás.

Sucede sin embargo que los mismos sueños que promovieron el miedo a la muerte van a convencer a los seres humanos que sus conductas deshonrosas no quedarán impunes. Ellos imaginan —se los han dicho los sueños—, que en el más allá recibirán un castigo correspondiente exactamente a su conducta. Sospechan que la retribución será equivalente a la que pudieron evadir aquí, pues después de todo, la vida supra terrenal no es más que la prolongación de la vida que llevaron aquí abajo. Los malvados temen, pues torturas infinitas: azotes, fuego, despeñadero, lo que no hace más que aumentar el miedo a la muerte. Este teatro interminable del terror no tiene nada de sobrenatural, dice Epicuro: son los mismos látigos y picotas que sufren los criminales terrenales. No puede ser de otra manera, porque los hombres no saben nada de esa vida sobrenatural y por ello no pueden sino proyectar en aquel mundo imaginario, la vida que llevan en la tierra. Los castigos eternos que recibirán los criminales terrenales no tienen ningún misterio: son los mismos con los que aquí se trata de frenar los daños que cometen con sus fechorías, pero así dan forma conocida a algo que desconocen: una retribución en el más allá. Luego, para continuar su obra de convencimiento, la imaginación le da a esas torturas la forma bella y digna de los

mitos; en efecto, dice Epicuro, los mitos no hacen más que refrendar esa convicción culpable: así, el castigo que reciben las Danaes, quienes transportan agua en un bidón que se vacía a medida que se va llenando, es un emblema y un buen tema de reflexión para las almas insaciables de este mundo, jamás satisfechas con nada. Como no tienen otro recurso en la mente, los mitos que su imaginación produce les reafirman que sufrirán los mismos suplicios que Tántalo y muchos otros.

El círculo se ha cerrado. El miedo injustificado provoca impulsos de codicia y ambición ilimitados que conducen a acciones deshonrosas; luego, esos apasionados caen en el temor que padecerán el castigo que merecen por su conducta, salvo que será por la eternidad. Es un doble sufrimiento auto-infringido, porque todo ha sido producto de la imaginación humana. Nada extraordinario ha ocurrido y, sin embargo, ya están atrapados entre la ansiedad, la injusticia y el miedo. Epicuro ha mostrado de manera natural y comprensible cómo se forma el temor paralizante y todo ello sin ninguna intervención divina y sin suponer ninguna naturaleza pervertida. El individuo ha creado una prisión en su propia conciencia. Esta es la cárcel más segura pues el culpable nunca podrá escapar de ella, aun si lograra engañar todo el tiempo a todos los otros, hombres y dioses; por eso, suele ocurrir que los delincuentes revelan sus crímenes secretos en sueños, en delirios o en la fiebre.[26] Para denotar el momento en que el individuo adquiere esta conciencia ominosa, Lucrecio usa el término *conscius sibi* (y no la palabra *conscientia*) porque no se refiere a lo que en términos modernos llamaríamos «tormentos de la interioridad», pues esta aún no existe (a la manera de un Karamázov), sino más bien al conocimiento culpable que está asociado con el miedo al castigo: «En esta vida, el miedo al castigo por las maldades es claro y también la expiación del crimen: la cárcel y el espantoso despeñadero de los condenados, azotes, verdugos [...] y aunque falte todo esto, la propia conciencia aterrorizada por sus acciones se arrima clavos y se escuece a latigazos, por donde el vivir de los necios viene a ser a la postre su Aqueronte».[27]

Hemos recorrido las dos grandes inquietudes alimentadas por los sueños: el temor a los dioses y el miedo a la muerte.

26. *Ibíd.*, V, 1151-1160.
27. *Ibíd.*, III, 1012-1024.

Ambas cancelan el placer de vivir: la serena felicidad posible se ha esfumado. El individuo ha perdido el control de sí mismo. ¿Cómo confirmarlo? A los supersticiosos, les pueden suceder dos cosas: o bien desarrollan una mentalidad de *carpe diem*, es decir un afán por disfrutar al máximo, pues estiman que la vida es demasiado corta para cualquier otra cosa que no sea los placeres inmediatos; o bien, segunda alternativa, eligen el camino inverso, absteniéndose de toda comodidad y de todo placer, se precipitan a apresurar el fin de su vida, esperando obtener una recompensa en el más allá. Ambas declaran, en el fondo, la incapacidad de otorgar o de recibir ayuda de los demás. En todas sus formas, el miedo a la muerte trae consigo una forma de renuncia: el olvido del placer de vivir. Para Epicuro no es anti-natural inquietarse ante la muerte, pero este impulso debe estar contrarrestado por la razón. Es, por el contrario, totalmente ridículo pensar constantemente en la muerte y más aún extraer de ello alguna satisfacción. Esto contradice el impulso natural del ser humano por preservarse a sí mismo, por retener aquello que lo beneficia y rechazar aquello que lo daña. Una vez que logra liberarse de ese miedo, lo que el ser humano encuentra es el placer supremo de vivir sereno, no por inercia, sino porque el placer de vivir constituye una fuerte motivación para seguir viviendo.[28] Y el epicureísmo, que es una filosofía que apuesta por la vida, va a luchar por expulsar el miedo a la muerte de todos sus escondrijos oníricos.

Descubiertas las fuentes de la servidumbre humana, es preciso escapar al estado de alienación al que le han conducido el miedo y la superstición. El primer paso, evidentemente, es reconocer el estado de dispersión y de desgracia en el que uno se encuentra. El móvil del sufrimiento es el desorden de las pasiones pero estas tienen a su vez como causa las creencias imaginarias. Es necesario pues abandonar el sistema de creencias que produjo esa convicción, esto es dejar atrás el «yo» que se creía ser para constituir un «yo» renovado. Se inicia pues una «preocupación de sí», una reflexión sobre sí mismo que debe conducir a una transformación del «yo». Es una catarsis pro-

28. «El hombre por fin quedará libre de poder tomar conciencia de algo extraordinario [...] el placer de su existencia, de la identidad de la simple existencia». Hadot, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, pp. 131-132.

funda.[29] Aquí interviene la filosofía: puesto que trata de corregir una malformación, ella adopta con frecuencia el vocabulario de la medicina y la terapia: a esa catarsis Lucrecio, por ejemplo, la llama «purgare», expulsión de lo dañino. La doctrina de Epicuro es una invitación hecha a cada hombre para transformarse a sí mismo, para abandonar ese estado de indefensión mental que conduce a que «todos abandonen la vida como si acabaran de nacer».[30] Esta conversión de sí es la elección de un nuevo modo de vivir que ya está a su alcance con solo proponérselo, y por ello la invitación adquiere ciertos tintes de urgencia: «Que nadie mientras sea joven se muestre remiso en filosofar, ni al llegar a viejo de filosofar se canse. Porque para alcanzar la salud del alma nunca se es, ni demasiado viejo, ni demasiado joven».[31]

¿En dónde reside esa transformación? Puesto que las cadenas han sido obra de la imaginación, tal conversión reside, en esencia, en la capacidad de dominar el propio pensamiento, esto es, tomar el control del sistema de creencias, elecciones y juicios que otorgan al sujeto su identidad como «yo» y toda su subjetividad. Por supuesto, esta transfiguración no se logra solo enunciando principios generales y abstractos que cada uno debe interpretar, sino mediante un largo itinerario individual que cada uno debe recorrer entre obstáculos y sobresaltos, en el que «yo» se aprehende nuevamente a sí mismo. Es por eso que la filosofía antigua y por supuesto el epicureísmo no es un discurso abstracto sino una conversación viva, de hombre a hombre, acompañado por otros que persiguen su mismo fin,[32] tanto más, cuanto que esta elección puede alejarlo de la vida cotidiana tal como la viven los demás. Pero este es el camino de la libertad interior; si se logra, se alcanzará un «yo» consciente de sí que, guiado por ciertas normas filosóficas, modifica sin cesar su pensamiento y su acción,[33] decidido

29. «El tema de la conversión de sí no debe ser interpretado como una deserción del dominio de la actividad, sino más bien como la búsqueda de lo que permite mantener la relación de sí a sí como principio, regla de vinculación a las cosas, a los sucesos y al mundo». Foucault, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres*, p. 518.

30. Epicuro, *Gnomonologio Vaticano*, 60.

31. Epicuro, *Carta a Meneceo*, § 122.

32. Hadot, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, p. 139.

33. «La preocupación de sí es desde luego el conocimiento de sí [...] pero es también el conocimiento de un cierto número de reglas de conducta o de prin-

a no perder la única e irrepetible oportunidad que ha recibido para vivir. La filosofía quiere ser útil al hombre en cuanto hombre pues de otra manera, piensa Epicuro, ella se reduce a palabras vanas: «Vanas son las palabras del filósofo con las cuales no se cura ninguna pasión humana; lo mismo que la medicina no tiene ninguna utilidad si no expulsa los males del cuerpo, así sucede también con la filosofía si no expulsa la pasión del alma».[34]

Una doctrina materialista como fundamento del alma soñadora

¿Cómo erradicar esas supersticiones y ese miedo que se alimentan de sueños? Con una doctrina racional que explique su origen y el mecanismo de su formación sobre bases materiales y les retire si aspecto enigmático. Epicuro estaba seguro que con su rostro de incontrolables, los sueños era una pieza clave en la servidumbre humana. A través de ellos se deslizaban las alucinaciones más aberrantes. La estrategia de Epicuro es entonces estrictamente científica. La superstición es vástago de la ignorancia y entre el conocimiento y la inopia hay una relación de oposición: la arbitrariedad avanza en la medida en que no se conocen las causas verdaderas de las cosas. Por tanto, la ciencia, especialmente la ciencia natural, es la enemiga de la credulidad. Ella enseña que los miedos que torturan al ingenuo no tienen razón de existir y su aparición, lo mismo que la luz del sol hace retroceder los temores nocturnos de los niños, disuelve ese temor infundado: «no es posible que el hombre anule su temor a los seres esenciales si no sabe cuál es la naturaleza del universo y continúa inquietándose de lo que cuentan los mitos. De modo que, sin la ciencia de la naturaleza, no es dado obtener placeres puros».[35] Desde luego debemos estar prevenidos porque la con-

---

cipios que son a la vez verdades y prescripciones. Preocuparse de sí es equiparse de esas verdades: es ahí donde la ética está ligada al juego de verdad». Foucault, Michel, «L'ethique du souci de soi comme pratique de la liberté», *Dits et écrits*, en Daniel Defert y François Ewald (eds.), IV, p. 712.

34. Epicuro, contenido en Usener, H., *Epicurea*, 221.

35. Epicuro, *Máximas Capitales*, XII. Este racionalismo profundo explica el renacimiento de la filosofía de Epicuro cada vez que la humanidad toma conciencia de su libertad de decidir, como ocurrió en la primera modernidad del siglo XVII.

cepción de la unidad entre la ciencia y la filosofía es más articulada que la nuestra. En el plano del conocimiento descansa en la certeza de que cualquier progreso científico que logre separar de algún modo lo verdadero de lo falso es ya un paso hacia la extinción del miedo. Luego, la llamamos «más articulada» porque Epicuro no separa la razón pura que conoce de la razón práctica que actúa. Para el filósofo el conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas es una premisa y forma parte de la vida ética. La filosofía es solo una y no se divide en campos aislados uno de otro, como la ética y la epistemología, porque sin un verdadero conocimiento no hay conducta ética razonable y ninguna conducta racional puede provenir del error o de la incertidumbre. Las opiniones y los cálculos relativos al bien y al mal no tienen valor si carecen de una base objetiva. La física no es para Epicuro un conocimiento «desinteresado» sino un fundamento para la elección de vida que se ha hecho, esto es una disciplina que otorga a la contemplación racional de la naturaleza un significado espiritual: es saber, para saber vivir. Es lo que P. Hadot ha llamado una «física vivida», es decir una parte de la formación espiritual que debe contribuir a la serenidad.[36]

En esta doctrina, la libertad moral no se encuentra en la reclusión del individuo al interior de sí mismo con la simple fuerza de su voluntad, sino por el contrario en tomar conciencia del lugar que él ocupa en el orden del mundo.[37] Y puesto que los sueños se encuentran entre los principales promotores de la superstición es preciso dar una explicación racional de su origen y de su formación. Para ofrecer una concepción científica de los sueños, Epicuro recurrió a la física materialista más consistente de su tiempo: el atomismo de Demócrito, a la cual debemos acercarnos.

El universo del atomismo antiguo consiste en un flujo constante de átomos, de partículas indivisibles, cuyo número y variedad de formas es infinito. En este universo los átomos y el vacío en que estos se desplazan son las únicas realidades. Su unidad primordial, el átomo, no es un ente ideal o meramente concep-

---

36. Hadot, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, p. 317.

37. A pesar del que el estoicismo y el epicureísmo se oponen en todos y cada uno de sus principios, comparten la idea básica a las éticas helenísticas: es preciso que el ser humano comprenda su lugar en el cosmos a fin de fundamentar su vida práctica.

tual sino un Ser, un ente plenamente material. Pero a diferencia del ser postulado por Parménides que es solo uno e inmóvil, esos corpúsculos se desplazan en el vacío, entidad que gracias a Demócrito recibió por vez primera el reconocimiento de su existencia. Probablemente, como lo señala Aristóteles, con ello los atomistas buscaban conciliar la tesis eléatica que afirma que el ser en sentido propio es una entidad absolutamente plena y sin fisuras, pero inmóvil, con los fenómenos sensoriales perceptibles que implican movimiento. La conciliación democrítea consistió en que el átomo es un ser pleno, pero no es solo uno, sino un número infinito de cuerpos imperceptibles en movimiento los cuales, mediante su asociación, dan lugar a todos los objetos de la naturaleza. A través de la combinación de átomos se explica la generación de todas las cosas y mediante su disociación se comprende la destrucción de todo objeto. No hay más que una sola naturaleza: la atómica, la misma para todos los seres: piedras, plantas, animales, seres humanos y dioses, y la misma para todos los fenómenos: la sensación, el alma y los sueños. Todo lo que existe está en permanente proceso de composición y descomposición, pero dentro del cambio subsiste un ser pleno e inalterable, el átomo, «porque —escribe Lucrecio— debe existir algo inmutable para que no todo sea completamente destruido».[38]

La adopción de la física materialista de los átomos permite a Epicuro una explicación inmanente de la naturaleza y tiene enormes consecuencias éticas. En efecto, para disgusto de Aristóteles, ni Leucipo, ni Demócrito habían establecido la causa o el origen último del movimiento de esos corpúsculos; para ambos el desplazamiento carece de origen asignable y de un fin predeterminado. Pero debido a ese movimiento inexplicado todo cuanto existe obedece a una ley mecánica rigurosa: en este universo reina un orden causal regido por las leyes del movimiento atómico sin que pueda introducirse la acción de alguna voluntad supra-humana y trascendente. No hay ninguna necesidad de un artesano creador como el Demiurgo platónico o el primer motor aristotélico. No hay ninguna intervención divina: el mundo no fue creado por nadie, no obedece a ningún designio, ni oculta una realidad inaccesible. Por el contrario, cualquier evento físico puede ser imputable a una causa y siempre es posible remontarse desde los cuerpos que percibimos hasta la causa que los

38. Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, I, 790-791.

originó, la cual no es, invariablemente, otra cosa que la ley mecánica de la que son efectos. Todo tiene un mecanismo que lo explica y este se reduce, en última instancia, a la agregación o desintegración de las partículas que se desplazan en un vacío infinito. En este universo no hay, pues, acciones milagrosas o maravillosas, ni naturalezas divinas que podrían alterar a su antojo el orden mecánico de las cosas. La naturaleza no es más que un sistema impersonal constituido por sus propias reglas, que posee una base material y una potencia unificada y completa. De acuerdo con el atomismo, esto basta para dar cuenta de todo: los árboles, los animales, los dioses y los seres humanos dotados de sensibilidad y soñadores.

Epicuro hizo suya esta concepción atomista no sin antes introducirle características propias. En primer lugar, para él, los átomos no giran en un torbellino, como lo creía Demócrito, sino que descienden verticalmente en una lluvia perenne en el vacío sin límites. Aunque los átomos existen en infinitos tamaños, formas y peso, debido a que se desplazan en el vacío, la velocidad de caída de todos es la misma. En segundo lugar, Epicuro no está de acuerdo con Demócrito en que hubo un choque primigenio de átomos, pues esto supondría que el movimiento y la colisión son anteriores a cualquier otra cosa. Por eso prefiere el movimiento vertical de caída de las partículas: en un vacío infinito un átomo desciende verticalmente debido a su peso; no lejos de él descienden otros átomos, igualmente solitarios. Si ningún desplazamiento se presentara, nada, ningún cuerpo podría formarse. Aquí es donde aparece la principal innovación de Epicuro: sin razón aparente, en su caída se presenta un movimiento por el cual los átomos se desvían ligeramente de su trayectoria vertical; lo hacen apenas la distancia minúscula de un intervalo, pero es suficiente para producir una colisión con el átomo vecino y así se inicia una sucesión de choques que provocan la integración, primero de cuerpos aislados y luego de mundos completos. Este movimiento incausado llamado «clínamen»[39] —que resultó escandaloso para la racionalidad antigua— es el que permite que los átomos acaben por encontrarse, rebotando unos con otros, asociándose al azar. Se forman así una multitud de cuerpos y de mundos con figuras diversas, cada uno de los cua-

39. El término no pertenece al vocabulario de Epicuro sino que es creación de Lucrecio.

les representa un experimento mecánico.[40] Existen pues dos clases de cuerpos: los indivisibles que son los átomos y los divisibles (que Lucrecio también llama «cuerpos», *concilia*). Finalmente, después de muchos intentos, algunas de estas figuras llegan a estabilizarse obedeciendo a las leyes mecánicas de asociación que les han creado. Puesto que el número de átomos es infinito en un vacío igualmente infinito, el número de mundos que se crean y se destruyen constantemente es también infinito.

Uno de esos infinitos mundos productos del azar es el nuestro. No es eterno pues, como todos, está en renovación perpetua y en perpetua disolución. Tampoco ha sido creado para satisfacción del ser humano como este gusta de imaginarlo. En esta filosofía los seres humanos son parte de la naturaleza y de ninguna manera su fin último. Ellos habitan un universo impasible de átomos en movimiento que es indiferente a su voluntad, a sus proyectos y a sus anhelos. La naturaleza es insensible al hombre y este se equivoca al proyectar en ella sus propias inquietudes. Ella tampoco ha sido creada por un poder sobrehumano que gobierna sobre las cosas, porque los átomos no deciden ni deliberan nada. La física de Epicuro pide no dotar a la naturaleza de un sentido referido a nosotros porque en realidad seguimos las mismas leyes que la vida entera y no somos seres excepcionales a los que, por algún motivo, los dioses habrían decidido atormentar. Un universo sin creación ni propósito creó una criatura que, sin embargo, tiene propósitos y fines.[41] En este mundo impasible, sin voluntad ni afecto, es donde el ser humano debe encontrar su felicidad.

Si ahora descendemos al nivel del ser humano encontramos que para el materialismo de Epicuro el alma y el cuerpo también están constituidos por una agregación de átomos, exactamente igual que cualquier otro objeto del mundo físico: ellos no son producto ni de una generación espontánea ni de un acto creacionista.[42] Sin embargo, los seres humanos poseen vida y pensamiento y ello obliga a examinar la clase de átomos que permiten esa configuración particular. La simple diversidad de formas atómicas no es suficiente para explicar la agregación que da lugar a lo humano y es preciso otorgar a esas partículas una función

40. DeWiit, Norman (1973), *Epicurus and his philosophy*, p. 131.
41. *Ibíd.*, p. 223.
42. Sedley, David, *Creationism and his critics in Antiquity*, p. 155.

más positiva. La doctrina postula entonces que, como todo viviente, el ser humano está formado por dos categorías de átomos: la primera clase de esas partículas es áspera y rugosa y cumple con una función estrictamente somática: su asociación forma los huesos, la carne y la piel. La segunda categoría de átomos es mucho más sutil debido a su forma estrictamente esférica y es la responsable del alma, esto es, de todas las funciones psicofísicas de las que gozan las criaturas animadas: sensibilidad, motricidad y pensamiento. Lucrecio llega a llamar a los primeros «materia», «principios primeros de las cosas» (*primordia rerum*) y a los segundos «principios genitores» (*gemina rerum*). En sí mismos los átomos del cuerpo y los átomos del alma no poseen cualidades diferentes entre sí y solo se distinguen por su tamaño, su finura y su disposición; debido a su fineza y su movilidad los segundos pueden penetrar todas las partes corporales.[43] Esta semejanza en la composición atómica es la que permite comprender la notable afirmación materialista de Epicuro: «*el alma es un cuerpo* sutil y disperso».[44] La prueba que ofrece es que la actividad de los átomos del alma transmite su movimiento a los átomos del cuerpo y esto sería imposible sin alguna clase de contacto material entre ambos. Puesto que el alma sufre cuando el cuerpo padece, ella debe poseer alguna naturaleza corpórea a la que le sea dado sufrir y padecer. El alma es inseparable del cuerpo pero no es accidente de este sino un ser independiente y corpóreo que actúa, sufre y padece.

La comunión del alma y del cuerpo es fundamental para la filosofía de Epicuro. Este se niega a separar las funciones corporales de las funciones psíquicas: el alma no es un soplo intangible insuflado al hombre sino una configuración de átomos responsables de toda sensación y todo pensamiento. Los seres humanos son «almas encarnadas» esto es seres que piensan y sienten simultáneamente, ninguna de cuyas funciones sobrevive si esas dos partes se separan. Aquí no hay lugar para un alma que trascendería a la vida, susceptible de recibir recompensas o castigos. Los sueños deben ser explicados en este contexto y la es-

---

43. Según Demócrito, puesto que los átomos del alma están en constante movimiento, pueden generar calor y así sostiene que «el alma es una especie de fuego y es caliente», Demócrito (67, B1, 28). *I Presocratici, Testimonianze et frammenti secondo la raccolta di Diels, H*.

44. Epicuro, *Carta a Herodoto*, § 63.

trategia consistirá en convertirlos en una forma de sensación a fin de retirarles todo su poder alucinatorio. Es pues necesario aproximarnos un poco más a la estructura del alma es decir al conjunto de funciones psíquicas de acuerdo con Epicuro.

El alma es responsable de todas aquellas funciones que aseguran la vida,[45] mediante dos funciones principales: *a*) hacer de su poseedor capaz de todas las formas de conciencia y de sensación, sea mental, emocional o física; *b*) hacer de su poseedor capaz de movimiento y motricidad. El alma es, entonces, una parte física del ser humano que da cuenta de las funciones vitales, cerebrales y nerviosas.[46] A fin de cumplir estas funciones el alma misma está compuesta de cuatro clases de átomos: Los primeros, «semejantes al fuego», los segundos «semejantes al aire», los terceros «semejantes al viento» y una cuarta clase que, dice Epicuro, carece nombre. Las dos primeras clases confieren al cuerpo la vida básica: el aliento y la temperatura. Su existencia se comprueba porque cuando la vida lo abandona, el cuerpo muerto parece tener todo lo que tenía en vida, excepto el aliento y el calor.[47] Las dos primeras clases asociadas a la respiración son inseparables porque no hay ningún tipo de calor que no sea aire mezclado. La tercera clase de átomos «parecida al viento» es aquella que produce el movimiento. La cuarta categoría de partículas, que carece de nombre, es la clase más sutil y fina y es especialmente importante porque ella provee aquello por lo cual el alma percibe toda sensación, delibera y juzga, ama y odia, padece y sueña, es decir, estas partículas posibilitan en general la inteligencia racional y práctica. Esta clase de partícula carece de nom-

---

45. Según Demócrito, la primera característica que el alma insufla al cuerpo es la vida mediante el movimiento de sus partículas atómicas.

46. Es por esta razón que en la antigüedad pagana un libro que, como el de Aristóteles, llevara como emblema «Tratado sobre el alma», contenía en realidad el examen del conjunto completo de las funciones propias de un ser vivo: la nutrición, la locomoción, la procreación. Véase Schrijvers, P.H., «La penseé d'Épicure et Lucrèce sur le sommeil», p. 235.

47. Estas son las funciones vitales básicas. «La palabra griega *psiché*, ἡ ψυχή, que suele ser traducida como «alma» parece derivar de una raíz que expresaba la idea de «aliento», ἡ Ψύχειν. El aliento y la respiración distingue a los seres animados de los fallecidos y, por ello, el aliento era asimilado a la vida misma. La palabra psiché ya aparece en Homero y es en este poeta en la que es identificada con el corazón, los pulmones y en general las funciones que tienen lugar en el pecho, lugar de residencia del aliento». Donnay, G., «L'âme et le rêve d'Homère à Lucrèce», p. 9.

bre y no debe recibir ningún predicado, pues esto sería limitarla a una sola cualidad, es decir hacerla semejante a las otras cosas, desvirtuando su complejidad y su particularidad. Esas partículas son «el alma del alma», lo único y decisivo de un ser racional. Lo que demuestra su existencia, asegura Epicuro, es la capacidad que el alma tiene de recibir sensaciones, producir movimiento, elaborar juicios, es decir llevar una vida consciente.

El entrelazamiento de los átomos del alma y del cuerpo humano tiene en Epicuro una forma particular. A diferencia de Demócrito, quien pensaba que cada átomo del cuerpo estaba asociado a un átomo del alma, para nuestro filósofo, la finura de los átomos del alma les permite agruparse en haces que se deslizan entre los intersticios de los átomos corporales más gruesos y, por tanto, dejan entre sí intervalos más estrechos. Son estos haces de átomos del alma los que resienten la sensación y a la vez establecen el límite inferior de esta, pues aquello que, por su fineza, puede deslizarse entre sus intersticios no es sensorialmente percibido.[48] Según Epicuro, no es el cuerpo (o sus átomos) el que siente, sino el alma. Diseminadas en todo el cuerpo estas partículas se hacen responsables de toda sensación «física»: son la base de los cinco sentidos pues están presentes en los ojos, los oídos, la nariz y la boca y son capaces de resentir tanto el placer más refinado como la pena más profunda, por ejemplo un dolor de muelas. A aquella parte del alma sensitiva que incluye las tres primeras clases de átomos, Lucrecio la llama *anima* término que por su etimología se aproxima a «aliento» o «espíritu». Pero el segundo segmento del alma compuesto por la cuarta clase de partículas (las que carecen de nombre), responsables de las funciones del intelecto, la emoción y la voluntad recibe el nombre de *animus* cuyo sentido se aproxima más bien a la palabra «mente». Es obviamente la parte más racional y se encuentra concentrada en un lugar recóndito que Lucrecio localiza en el pecho. En otras palabras, el espíritu, *anima*, es el segmento del alma más «pasivo» mientras la mente, el *animus*, es el segmento más activo: el primero implica sensación, el segundo intelecto y voluntad y es desde luego la parte gobernante del alma.[49]

---

48. Como veremos, los cuerpos de los dioses son un ejemplo de algo que existe pero que no es sensorialmente perceptible.

49. Tanto *anima* como *animu*s son morfológicamente semejantes al término griego *ánemos*, ὁ ἄνεμος, viento. Los términos griegos *phsiché* y su equiva-

Todos estos refinamientos no deben ocultar que, para Epicuro, el alma es una y única. A diferencia de Platón, él no admite que existan partes independientes del alma que posean diferentes orígenes y mecanismos.[50] No hay un alma meramente carnal y apetitiva separable del alma que reflexiona, sueña y juzga. Los órganos físicos de alimentación y reproducción no tienen un impulso autónomo que los anime, y el alma racional no es una dádiva divina excepcional. Esa alma, que es una, está unida indisociablemente al cuerpo: lo mismo que un vaso contiene agua y previene que esta se desintegre en gotas minúsculas, el cuerpo contiene al alma sin cuya protección esta se disolvería. El alma comunica al cuerpo la capacidad de sensación y movimiento y este a cambio ofrece al alma la protección necesaria para que reciba toda clase de sensaciones en la vigilia y mientras sueña y emita toda clase de juicios: «el alma provee la causa esencial de las sensaciones pero de seguro no las tendría si de algún modo no estuviera contenida en el resto del organismo».[51] A la vez contenedor y vehículo, el cuerpo en su unión con el alma es aquello que en realidad define a un ser vivo y es por esto que Epicuro sostiene que la muerte del cuerpo es simultáneamente la disolución del alma. Nada de nosotros sobrevive a la muerte: el alma no es eterna, ni una creación divina; ella se cancela definitivamente con nuestra extinción corporal.

Y, sin embargo, a diferencia de Demócrito, esta unión del alma y del cuerpo no tiene un carácter puramente «mecánico» sino que descansa en la reflexión pensante. Esto es fundamental

---

lente *thimós*, ὁ θυμός, que fueron traducidos al latín como *anima* y *animus* denotaban ante todo el aliento y, por extensión, la vida. Este aliento tiene su origen en el pecho que es la sede del corazón y los pulmones cuyos movimientos traducen los sentimientos o los «estados del alma». Donnay, G., *op. cit.*, p. 10.

50. Platón ofrece en su obra diversas representaciones del alma, pero en su *Timeo* la presenta como una entidad tripartita localizada en distintas partes del cuerpo: una parte está localizada en el área del corazón; otra parte apetitiva está localizada en la zona baja, cerca del hígado. Estas dos partes fueron creadas por los dioses inferiores como un desafío a la búsqueda de la virtud. La tercera parte, el alma racional por el contrario está localizada en la cabeza y fue creada por el Demiurgo. Los dioses inferiores, como el Sol, la Luna y los cuerpos celestes, gobiernan los ciclos de la generación, el crecimiento y la corrupción en el área inferior. Estas partes inferiores resultan de la encarnación del alma y desaparecen con la muerte. Solo el alma racional es inmortal y sobrevivirá a la extinción del cuerpo. Burnyeat, M.F., «La verité de la tripartition», p. 42.

51. Epicuro, *Carta a Herodoto*, § 64.

porque Epicuro defiende que el ser humano, en el ejercicio de su libertad y mediante un esfuerzo consciente, puede poner límites a sus necesidades materiales y físicas que no tienen por qué dominarlo. Es preciso entonces hacer un examen «psicológico» del alma que haga énfasis en la responsabilidad para dar cuenta del surgimiento de las pasiones y los miedos inmoderados.[52] Resulta crucial mostrar que no hay nada que trascienda o escape a la acción del alma racional y que todos los pensamientos e impulsos tienen una base inteligible y no están fuera del alcance de la reflexión humana. El materialismo atómico de Epicuro no quiere evadir la responsabilidad moral y por el contrario, otorga al agente moral toda la obligación en el uso que hace de sus afectos y pasiones, en la clase de individuo que es.

El *eídolon* (τὸ εἴδωλον) y las sensaciones verdaderas

Todos los seres vivos, incluidos los seres humanos, poseen una estructura similar porque la realidad más básica son los átomos y el vacío y aparte de estos no hay nada. Mientras vive, todo ser preserva su estructura atómica mediante un flujo constante: expulsa permanentemente partículas a través del cuerpo, pero las recupera absorbiendo mediante la respiración los átomos que flotan en el aire. Todos los cuerpos sin excepción emiten de manera permanente una fina capa de átomos que reproduce su imagen idéntica, emisiones que flotan en el aire durante largo tiempo y que, al encuentro con otro cuerpo de átomos, permiten ser percibidos. Cada cuerpo siente la presencia de otros cuerpos como resultado del choque entre esos efluvios. Epicuro llama *eídolon*, τὸ εἴδωλον, «simulacro», a esas tenues imágenes viajeras que guardan la forma del objeto del que provienen, las cuales, golpeando los átomos de la sensibilidad diseminados en todo el cuerpo permiten la percepción y la visión de las cosas. Este contacto de átomos es la «sensibilidad». ¿Qué es entonces una sensación? Es el choque entre el simulacro emitido por un objeto, su *eídolon* y la estructura atómica de un órgano: la vista, la piel, el olfato, el oído. Una sensación es una afección externa que el *anima*, el alma sensitiva resiente, pues proviene de cuerpos ajenos que así denotan su presencia. El ser humano es, en pri-

52. Gill, Christophe, «Psychology», p. 135.

mer lugar, un ser sensible y es esta primera evidencia por la cual nos enteramos de la existencia mundana. Epicuro usa el término *aísthesis*, ἡ αἴσθησις, «percepción», para esta impresión hecha por un cuerpo externo sobre cualquiera de los sentidos.[53] La «sensación» es algo que sucede como primera evidencia del mundo exterior, previo a que el pensamiento y la razón puedan actuar; luego, para que exista una sensación es necesario un choque real de átomos. De aquí Epicuro derivó consecuencias sumamente importantes para su concepción del ser humano en general y del soñador en particular.

La más importante de estas consecuencias, que se convertirá en base de su «canónica» (el equivalente a su «teoría del conocimiento»), es la tesis de que *todas las sensaciones, sin excluir ninguna, son «verdaderas»*. Por «sensación verdadera», Epicuro entiende dos cosas: lo que resentimos como simulacro no es una «representación» del objeto externo sino un haz de átomos que perteneció al objeto mismo, cuya imagen le corresponde exactamente. No hay, pues, distinción entre el objeto que le dio origen y el objeto percibido: el objeto externo es exactamente igual al que percibimos mediante la afección de nuestros órganos sensoriales. La sensación simplemente da testimonio del objeto que la generó: es enteramente fiable, pues se limita a informar, como un mero transmisor de datos, de la presencia de un cuerpo externo. Ninguna sensación es engañosa porque no hay otro objeto que aquel que, mediante su efluvio, nos ha alcanzado. En segundo lugar, una sensación es «verdadera» porque realmente ocurre: el órgano sensorial humano ha sido realmente contactado por el eídolon atómico. Una sensación es «verdadera» porque existen el objeto que la provocó y el cuerpo que la resiente. La sensación, por tanto, no agrega nada, ni cambia nada y carece de memoria, pues solo vive en el presente del choque que ocurre. Como previa a cualquier otra cosa, la sensación no puede ser contradicha por nada: ella vive en el instante, sin pasado ni futuro y por esto es ciega a cualquier corrección. No puede enga-

53. El término *aísthesis* tiene una larga tradición. En el *Teeteto*, Platón lo usa para indicar cualquier cosa que aparezca a una persona. En este diálogo, Sócrates hace ver que bajo el término se encuentra cualquier percepción, incluidos los sueños, la experiencia de los dementes y otros actos alucinatorios. Aristóteles también hace uso de *aísthesis* para significar «percepción» mediante los cinco sentidos pero excluye de manera explícita los sueños y las alucinaciones. Véase Asmis, Elizabeth, *Epicuru's scientific method*, p. 89.

ñarnos, pues en sí misma no contiene ningún juicio. No es propiamente hablando «irracional» sino más bien «a-racional», «a-logos» pues es previa al pensamiento y no requiere ni de demostración, ni de argumentación.[54] Además, todas las sensaciones tienen la misma fuerza, cualquiera que sea el órgano sensorial que afectan y ninguna es conmensurable con otra. Según Epicuro, como seres que sienten aun antes de pensar, el primer impulso de los seres humanos es simplemente la reacción al placer o al dolor que estas sensaciones causan. Esta es la naturaleza y la experiencia primigenia de los hombres.[55]

En su expresión más elemental, el ser humano es un ser sensible que reacciona al placer que resiente y evita el dolor que le afecta. Por tanto, la búsqueda del placer es un impulso previo a todo, que no requiere de la razón y es la elección primera del hedonismo epicúreo.[56] Por supuesto, este materialismo sensorial basado en el placer fue un escándalo para el pensamiento antiguo. Pero antes de rechazarlo en nombre de un espiritualismo igualmente erróneo, conviene examinarlo con más detalle. Para Epicuro la cuestión de los sentidos y la sensación es fundamental porque desea que los seres humanos reconozcan lo que tiene valor en la vida, que no es sino la búsqueda de aquello que los conforta y el rechazo de aquello que los aniquila, sin dejarse desviar mediante reflexiones insensatas. Y la sensación de placer o dolor es la primera insignia que se los indica sin ambigüedad ni falsedad. Después vendrá el juicio racional, pero, antes que eso, la experiencia del cuerpo no engaña nunca acerca de lo que es preferible y de lo que más vale evitar. Para un ser que siente, como los humanos, la sensación inmediata es verdadera, irrefutable, irreductible y la primera verdad. Nada puede oponérsele, ni una sensación homogénea (porque ambas tienen el mismo valor), ni una sensación heterogénea (porque esta se refiere a un objeto diferente). Una sensación placentera o dolorosa

---

54. Para Platón la *aísthesis* también es a-racional, esto es una simple creencia, pero para él esta pasividad en la recepción es la prueba de que es una simple reproducción inalterada de los datos externos y esta es la muestra de su variabilidad, es decir de su falsedad. De esto mismo, Epicuro retira la idea de que no puede ser falsa.

55. «En el punto de partida del epicureísmo hay una experiencia: la experiencia de la carne». Hadot, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, p. 129.

56. «Además de esa primera experiencia de la carne, el epicureísmo es una elección, el placer», *ibíd.*, p. 130.

tampoco puede ser refutada por la razón porque esta aún no interviene; en la sensación no hay nada que refutar, pues no involucra aún tratamiento de ninguna clase. A decir verdad es mejor decir que una sensación no es ni verdadera, ni falsa, más bien simplemente es. La sensibilidad cumple su función fielmente: según Lucrecio los sentidos no pueden ser opuestos unos a otros y tampoco se puede volver uno contra el otro: cada uno tiene su dominio propio bien delimitado en el que es soberano. Y, por supuesto, es absurdo creer que un sentido puede refutarse o contradecirse a sí mismo. Ver, tocar, escuchar, garantizan su propia evidencia y permiten al individuo aceptar o rehusar sin agregado ni demostración. Ciertamente el ser humano es un ser pensante pero el pensar es aquí la prolongación de una forma de sentir y nadie piensa sino en la medida en que siente afecciones placenteras o dolorosas en el cuerpo. Epicuro llega tan lejos como afirmar que si dudamos de una sola sensación, debemos dudar de todas: si un solo sentido se equivocara una sola vez, se acabaría la confianza en todos; si uno solo fracasa alguna vez, todo se hundiría para siempre y cesaría la validez de la vida.

Esta confianza radical en la sensación, ¿significa que no existe el error? No, desde luego. Epicuro no niega la presencia del error pero sostiene que este no se encuentra en la información de los sentidos sino en la interpretación que se da a estas noticas verdaderas. Es evidente que con frecuencia nos equivocamos acerca de nuestras representaciones y muchas veces los sentidos parecen engañarnos, pero el error no está en las representaciones del cuerpo pues estas son siempre reales. El error no se encuentra en estas sino en otra parte. En esta doctrina el problema no es explicar la verdad, pues esta es expresada de sobra en el hecho de que somos seres corporales que buscan el placer; el problema es explicar la falsa atribución que se hace a las cosas y la desviación del principio hedonista. ¿Dónde se origina? Pues bien, el error se encuentra en los juicios que se añaden a las sensaciones. Una sensación no puede ser falsa, pero la opinión que se le agrega puede estar equivocada. Tertuliano nos informa que según los epicúreos los sentidos no mienten pues son pasivos: el *anima*, el alma sensible, solamente informa; es el *animus* el alma que juzga, delibera, decide y opina (y por ende puede equivocarse).[57] Ahora bien, existen según Epicuro seis clases

57. Tertuliano, *De anima*, XVII.

de percepciones: las cinco primeras pertenecen a los sentidos y por tanto son fiables, pero la sexta es una clase de percepción mental propia del pensamiento que tiene su origen en el alma que reflexiona y que otorga existencia a toda clase de seres imaginarios en procesos irracionales como los sueños, las alucinaciones y las ensoñaciones diurnas. El ser humano siente y como tal no se equivoca nunca, pero luego juzga mal: la cuestión central es retirar el añadido del juicio dejando a la sensación de placer o de dolor como el criterio final de la verdad.

Es por la necesidad de refrenar las opiniones imprudentes y erróneas acerca de las sensaciones que Epicuro propuso su «canónica» es decir una serie de criterios destinados a impedir la formación de juicios arbitrarios. La canónica de Epicuro es extremadamente sencilla y no es de ningún modo equivalente a una doctrina lógica. En esta doctrina el primer criterio exige que una representación no sea considerada verdadera sino en la medida en que se obtengan testimonios adicionales confirmatorios y no existan testimonios refutatorios. A la inversa, la falta de testimonios confirmatorios y la presencia de testimonios contrarios será un índice de que tal o cual creencia, debe ser rechazada. Por ejemplo, un individuo se aproxima a lo lejos que parece ser Sócrates. La distancia puede engañarnos acerca de esta identidad: el primer criterio para decidirlo requiere que haya testimonios confirmatorios y no haya testimonios contrarios. El conocimiento de un objeto cualquiera, Sócrates en este caso, demanda acumular las representaciones y las percepciones, multiplicar las perspectivas, recoger lo mejor de las evidencias y desechar lo que se muestra incierto. Si un objeto situado a la distancia provoca un juicio, este no puede ser aceptado sino en la medida en que recibe «evidencia de apoyo» y no recibe «evidencia en sentido contrario».[58] La sensación visual da evidencia de la existencia del objeto pero no da evidencia acerca de la verdad de ese objeto. Un segundo criterio canónico es que el objeto percibido sea comparado con las «nociones generales» (Epicuro las llama *prólepsis*, πρόληψις) que el entendimiento tiene de manera natural median-

58. Sexto Empírico nos informa que entre los epicúreos: «los testimonios confirmatorios y la falta de testimonios contrarios forman un criterio de la verdad de una cosa, pero la falta de testimonios confirmatorios y la presencia de testimonios contradictorios lo es de su falsedad [...] y la base y el fundamento de todo es la sensación». Sexto Empírico, *Adversus Matematicus* 7, 210-216.

te experiencias repetidas: por ejemplo, el objeto percibido es un ser humano (Sócrates en nuestro caso), o bien un caballo, o una vaca. Según Cicerón, Epicuro fue el primero en hacer uso de esas «ideas universales» en un sentido técnico como criterio de la verdad.[59] Esta simplicidad de su criterio de verdad, su canónica, valió a los epicúreos la acusación de ser los más burdos y los menos cultivados entre los filósofos de la antigüedad. La razón de esta sencillez es que a Epicuro no le interesa la lógica, no le interesan los argumentos, los silogismos ni las demostraciones, ni cómo se establece un argumento válido. Los sofismas o las ambigüedades que tanto deleitaban a ciertos filósofos lo dejaban indiferente, pues para él la verdad está en la sensación y no en discurso. Lo que él persigue es detectar ciertos criterios que impidan a los juicios prematuros perturbar la evidencia irrefutable de la sensación que es la que, en última instancia debe orientar al individuo bajo el principio del placer.

Todas estas precauciones metodológicas son necesarias porque la imaginación suele dar presencia a cosas imposibles. En los sueños, por ejemplo, se percibe gente fallecida que se mueve, habla y siente afecciones: la percepción es verdadera porque el alma del durmiente ha sido alcanzada por un simulacro errante, pero la imaginación la ha convertido en la creencia falsa de una vida que se prolonga más allá de la vida. Es preciso fortalecer el juicio para evitar la cuesta abajo de la imaginación. La sensación de la presencia del difunto no miente, pero la imaginación juzga mal. La canónica no es un artefacto lógico sino más bien una «disciplina» del juicio, porque Epicuro tiene claro que las obras de la imaginación, cuando está librada a sí misma, son las más peligrosas.

La formación de los sueños

Los sueños son los promotores principales de las dos inquietudes más grandes que arruinan la serenidad humana: el temor a los dioses y el miedo a la muerte. Epicuro elije hacerles frente

59. Una prolepsis es una «noción común» formada por la repetición sensible; se trata de un concepto que no requiere demostración adicional pues resulta de una serie de inducciones empíricas. Véase Asmis, Elizabeth, *Epicuru's scientific method*, p. 32.

explicando de manera racional el origen de su formación y, con ello, desmontar la creencia de que transmiten mensajes divinos o que revelan una realidad alojada más allá de la vida. Cuando se comprende científicamente la naturaleza de los sueños estos pierden su poder alucinatorio. Lo que está en juego no es solo una teoría física sobre los sueños, sino una ética porque en la antigüedad los sueños eran una guía para la vida. Si una explicación de ellos se logra, el hombre, liberado de las inquietudes que provocan, tomará nuevamente conciencia de su libertad, encontrará nuevamente su «yo» verdadero a costa de transformar su visión del mundo y de sí mismo.

Según Epicuro los sueños obedecen a las mismas leyes naturales que los demás cuerpos, porque un único mecanismo atómico lo rige todo. Como sabemos, debido a su composición todos los cuerpos emiten constantemente efluvios de átomos que vagan por el aire hasta que chocan con los átomos de otra alma: es la sensación. Esto, que sucede en la vigilia, continúa sucediendo durante el reposo: lo mismo que cualquier otra sensación los sueños tienen su origen en el flujo de simulacros vagabundos que esta vez imprimen el alma del durmiente. Esta tesis permite a Epicuro ofrecer una concepción «material» de los sueños; ante todo, estos no tienen un origen divino y tampoco son creaciones autónomas de la mente, sino sensaciones «reales», algo que dice algo de un objeto exterior. Los sueños son una clase particular de sensaciones y para explicarlos no es necesario postular una existencia inefable o una potencia psíquica que se comunicaría a través de ellos. Los simulacros oníricos no son los objetos existentes, pero provienen de estos como su imagen idéntica y siendo compuestos de átomos, tienen cierta materialidad. Sin embargo, ellos ocurren cuando la parte sensitiva del individuo no está activa y esto lo altera todo, tanto la disposición del cuerpo como del alma. Veamos pues su formación.

La teoría de los simulacros no era original de Epicuro y pertenece al atomismo antiguo, desde Leucipo y Demócrito. Antes de Epicuro, este último había introducido modificaciones importantes en la teoría pues sostenía que durante su recorrido aéreo los simulacros provenientes de los objetos encontraban efluvios provenientes del observador y mediante este choque de átomos se formaban en el aire impresiones semejantes a las de un sello, que eran finalmente las imágenes percibidas. Epicuro ignoró estas sutilezas y volvió a la idea de una completa recep-

tividad por parte del observador, quizá para dar mayor verosimilitud a la fidelidad de la sensación. Naturalmente, estos *simulacra* son sutilísimos, apenas del grosor de un átomo y por ello son imperceptibles a los sentidos.[60] ¿Existe alguna evidencia física de la existencia de esas películas flotantes? Lucrecio se esfuerza en ofrecer diversas pruebas: la primera es que en la naturaleza existen muchos animales que se desprenden de sus viejas pieles, la cigarra, por ejemplo, o bien las serpientes, cuyos pellejos se encuentran esparcidos por el campo. Una segunda evidencia la ofrece —dice Lucrecio— el color proveniente de los toldos que tiñe a la multitud de gente que se aglomera en las gradas de los teatros y coliseos: si la tela desprende una tal capa de color es porque como todo objeto emite un flujo de átomos.[61] Una evidencia quizá más convincente sean las imágenes que reflejan los espejos dotadas de la misma apariencia de las cosas pero cuyo transcurrir en el aire es imperceptible a los sentidos: ¿cómo si no explicar que las imágenes sean tan semejantes a cada ser? Afirmada su existencia, restan aún algunos problemas, por ejemplo, ¿a qué velocidad se desplazan estas películas? Su movilidad es indecible:[62] ellas recorren enormes distancias en breves instantes. Como prueba, Lucrecio ofrece, por una parte, la luz y el calor del sol que iluminan inmediatamente la habitación en la que penetran, y por otra parte, más poético, el reflejo instantáneo de las lejanas estrellas en cualquier modesto espejo de agua a nuestros pies.[63] Finalmente, su recorrido aéreo permite que esos efluvios se mezclen entre sí y produzcan imágenes de seres fantásticos como los centauros, los cancerberos o las Scylas, cuya única explicación se debe a la mezcla de estas imágenes vanas.

Vivimos rodeados de un aire repleto de imágenes errantes. Sin embargo, los sueños se producen durante el reposo y este es un estado peculiar de la vida humana que altera todos los elementos de la visión y de la sensibilidad. ¿Qué implica el reposo? ¿Qué provoca? Lucrecio explica que durante el día el cuerpo recibe constantes azotes del aire exterior y del aire que lo penetra.

---

60. La sensación, que nosotros explicamos hoy por el desplazamiento de ondas de luz o vibraciones del aire, Epicuro lo explica por el desplazamiento de esos simulacros vagabundos.

61. Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, IV, 159.

62. Lo que nosotros explicamos por la velocidad de la luz y del sonido, Epicuro lo explica por la velocidad de esas imágenes.

63. Lucrecio, *op. cit.*, IV, 211.

Estos azotes acaban por minarlo, provocando la necesidad de reposo[64] que es una suerte de «lento derrumbe a lo largo de los miembros: el cuerpo de debilita, los miembros se vencen, piernas, brazos y párpados caen».[65] Empujada por la presión del aire, el alma se altera: una parte de ella es expulsada hacia el exterior, otra parte se refugia en un sector más recóndito y lo que resta de ella «ya no puede tener unidad consigo misma».[66] El resultado es una pérdida profunda de la sensibilidad. Algo similar ocurre con el alimento: al penetrar en las venas este tiende a expulsar hacia afuera los átomos del alma y por consiguiente provoca un adormecimiento invencible.[67] Desde luego durante el reposo no toda el alma ha sido expulsada del cuerpo porque si así fuera sobrevendría la muerte: una parte del alma ha quedado escondida, enterrada lo mismo que una brizna de fuego se oculta entre las cenizas para luego reanimase al despertar, reviviendo la sensibilidad de los músculos al encenderse.[68] Para los epicúreos el reposo es un estado sumamente riesgoso de la existencia humana lo mismo para el alma que para el cuerpo, pues por su mecanismo es similar a la muerte: el reposo es una pequeña muerte temporal.

El adormecimiento de los sentidos es crucial: durante el reposo la sensibilidad está cancelada: el *anima* cesa sus funciones. No obstante, no dejamos de ser seres sensibles: si el *anima* ha dejado temporalmente de trabajar, el *animus* permanece vigilante, ciertos pasajes en él continúan abiertos y por ellos se infil-

---

64. En su teoría sobre la necesidad el reposo, los epicúreos coinciden con otras doctrinas psicofisiológicas de la antigüedad. Los presocráticos Alcmeón y Diógenes de Apolonia explicaban la necesidad de sueño como consecuencia de la acumulación de sangre o de aire al interior del cuerpo humano. *Presocratici*, 24 A 18 y 62 A19. Aristóteles explica la necesidad de reposo asociado al proceso de nutrición: los humores de la alimentación, que originalmente remontan hasta el cerebro descienden enfriados por este y se tropiezan con otros humores ascendentes. En consecuencia se agolpan en la zona del corazón y provocan el debilitamiento de los sentidos que este gobierna. Aristóteles, «Acerca del sueño», en *Tratados breves de historia natural*, 456a30 - 456b. trad. E. de la Croce *et al.*, Editorial Gredos, Madrid, 1987. Capelleti, Ángel J., *Las teorías del sueño en la filosofía antigua*, pp. 62 y ss.

65. Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, IV, 942.

66. *Ibíd.*, 950.

67. Aristóteles atribuía el sueño a la concentración de calor vital al interior del alma, proceso que se acelera con la alimentación que provoca un sueño más profundo. Aristóteles, *Sobre los sueños*, 456b 18.

68. Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, IV, 916-926.

tran los efluvios que pueblan el aire en torno al soñador. Desde luego estos pasajes no son los mismos que durante la vigilia pues entre otras cosas los ojos permanecen cerrados. A través de estos pasajes se infiltran simulacros de una clase distinta, mucho más sutiles que los que perciben los sentidos cotidianos. Lucrecio estima que esas imágenes penetran a través de los poros y emergiendo a la superficie provocan las visiones que habitan los sueños.[69] Por estas vías penetran las imágenes de los dioses y los difuntos. Desde luego no todos los sueños son divinos ni sobrenaturales. Durante el día las actividades cotidianas penetran en el alma bajo la forma de efluvios que la memoria retiene; es por eso que en sus sueños, los generales siguen imaginando batallas y los marineros siguen luchando contra los vientos y Lucrecio afirma que él se ha soñado a sí mismo haciendo lo que hace siempre: «investigo la naturaleza de los seres y una vez descubierta, la declaro en papel romano».[70] Pero por aquellos nuevos pasajes abiertos durante el reposo se filtran al alma simulacros que aunque análogos a los primeros, no son idénticos a aquellos que afectan la visión. Los ojos ven durante la vigilia, pero el alma también percibe durante el reposo, salvo que esta registra realidades más sutiles, por eso Lucrecio llama estas imágenes oníricas «visiones del Espíritu».[71] Los sueños están poblados de imágenes que, o bien son más finas, como las de los dioses, o bien pertenecieron a seres que ya no existen en este mundo pero que han dejado resabios atómicos similares a los que vemos en vigilia. Lo mismo que los demás efluvios, las imágenes oníricas reproducen exactamente los cuerpos que las originaron y debido a la velocidad extraordinaria de las olas sucesivas en que llegan, ofrecen la sensación de que las imágenes se mueven y hablan con el durmiente, a la manera, explica Lucrecio, en que una serie de cuadros en sí mismos inmóviles pasando a gran velocidad generan la impresión visual de movimiento. Seres que ya no gozan de animación parecen renacer activos: «porque llegan al alma tan de veras los simulacros que devuelven la vida a uno que ya la muerte y la tierra poseen».[72] En una carta dirigida a su madre, Epicuro le explica que esas visiones de los sueños no son

69. Esta era la misma concepción que tenía Demócrito sobre las imágenes oníricas.

70. Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, IV, 968-976.

71. *Ibíd.*, V, 722.

72. *Ibíd.*, IV, 760-762.

capaces de tocar ni de ser tocadas y no obstante, aunque su consistencia es extraordinariamente fina y escapa a la vista, son registradas por el *animus*.[73]

El *animus* vigilante, sin embargo, es incapaz de reconocer su estado y su disposición momentánea debido al debilitamiento de la sensibilidad. El durmiente recibe reales sensaciones pero estas no pueden ser valoradas por los sentidos que, momentáneamente, están indisponibles. Los sueños provocan una gran sensación de certeza y esta no es falsa: se cree ver a los dioses[74] y a los difuntos y en efecto se ha recibido en el alma el impacto de una imagen vagabunda, pero el durmiente es incapaz de decidir si esos sueños vienen o no de los cuerpos que le rodean porque no puede recurrir a los sentidos que son el criterio elemental, la canónica, para estimar la existencia de cualquier cosa. Aunque tengan su origen en seres que han vivido, esas finas películas no transportan ninguna de las inquietudes de los difuntos, pues los átomos no conservan ninguna memoria, ni reflexionan.[75] Las imágenes percibidas en los sueños son reales, pero vanas. Solo que el alma del soñador no puede valorarlas pues su sensibilidad esta aletargada.[76] En consecuencia, se forma una opinión falsa: cree que los difuntos están realmente ahí, presentes, y deduce que el alma perdura y que sufre las mismas afecciones que en vida. Se forma igualmente una opinión falsa de los dioses, espíritus sutilísimos que se exhiben dando amonestaciones, profiriendo amenazas y aparentemente preocupados por el destino

---

73. Epicuro, *Carta a su Madre*, en *Obras*, pp. 94-95.

74. Según el escolio de la *Máxima Capital* número I, Epicuro consideraba que los dioses tenían forma humana y podían presentarse o bien individualmente diferenciados, o bien en grupos de divinidades que ofrecían entre ellas una semejanza perfecta.

75. En este punto Epicuro se aparta de Demócrito quien otorgaba a estas emanaciones una estructura tal que les permitía transmitir la animación de los seres de los que provienen. Para Demócrito no existía ninguna diferencia entre representaciones cotidianas y representaciones extraordinarias; por ello considera que existen efluvios benéficos, maléficos y nulos. Con todo, el hecho de que estos afecten al durmiente depende en parte del estado de espíritu del soñador. Demócrito, *I Presocratici*, 68 B 166.

76. Al inicio del Libro IV del *Sobre la naturaleza de las cosas*, Lucrecio advierte que al examinar la teoría de los simulacros su propósito último es examinar la naturaleza de las imágenes que aparecen en los sueños: «No vaya a ser que pensemos que las animas han escapado del Aqueronte». Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, IV, 37.

de cada uno de los seres humanos. Una nueva superstición ha nacido. Originalmente la superstición se debía al hecho de otorgar a los fenómenos naturales inexplicables una causa voluntaria divina; ahora, los sueños reafirman esa creencia falsa. El mecanismo que da origen a estas creencias falsas es similar: todo acto de percepción (y el sueño es una clase de sensaciones) es una respuesta a un influjo externo y a un juicio de opinión, que es una adición hecha desde nuestro interior. La primera, la representación sensitiva no puede ser falsa, pero la opinión sí puede serlo.

Para Epicuro las imágenes percibidas en los sueños son «reales», es decir, reflejan en el alma películas de átomos que pertenecían a gente que existió o a los dioses, quienes también poseen cierta «realidad». Cuando Diógenes de Oenoanda explica el origen de esas imágenes usa el término *phasma*, τὸ φάσμα, «aparición» y Lucrecio usa la expresión «*inania simulacra*», imágenes vanas. Tienen que ser «verdaderas» en el sentido de «corpóreas» porque los soñadores se dejan influir por ellas; no pueden ser declaradas simplemente «irreales», pues afectan el comportamiento corporal del durmiente y según la doctrina establecida, ningún cuerpo puede ser movido más que por otro cuerpo. Pero si son «reales» en cambio no son, como la opinión común lo piensa, verídicas respecto a otra vida. El error proviene de proyectar sobre esas fantasías las inquietudes del soñador y es esta opinión emitida por el alma juzgante lo que explica un juicio precipitado y erróneo. La sensación dice que los dioses están ahí, pero la imaginación les atribuye nuestras propias turbulencias; los difuntos ya no están ahí, pero sobre ellos proyecta la alegoría de los trabajos y los castigos que afligen a los hombres y atormentan a los delincuentes en este mundo terrenal. La imaginación no puede hacer nada más; porque a pesar de su espontaneidad aparente, ella no tiene otro recurso que atribuir a su mundo de ilusión sus condiciones reales de existencia.

¿Para qué existen los dioses?

Un largo rodeo por la física ha sido necesario para desarticular la fuerza de la superstición y el miedo promovida por la experiencia onírica. Resulta indispensable para mostrar que, lo mismo que todas las sensaciones, los sueños obedecen a un meca-

nismo natural y causal cuyos orígenes son perfectamente inteligibles. Con su doctrina atomística, Epicuro busca evadir lo excéntrico, lo paradójico y lo maravilloso de los sueños reduciéndolos a un sencillo dispositivo material. El «materialismo» de esta filosofía se reduce simplemente a retirarles su aspecto trascendente explicando su generación mediante un puñado de fuerzas naturales: «A los sueños no les corresponde una naturaleza divina ni capacidad profética, sino que son producidos por la afluencia de imágenes».[77] Epicuro no actúa así por una sencilla curiosidad científica sino por la convicción de que la forma en que se comprende la naturaleza inanimada y la humana tiene profundas repercusiones en la vida ética. En efecto, se ha visto que el hombre que duerme solo dispone de una parte de su alma, lo que resta del *animus*, el poder de juzgar, pero sin control. Esto produce en él un estado de alienación que lo tiene sometido, pasivo y amenazado incluso en su propia identidad. Durante el sueño, la amenaza por la cual el alma es afectada por causas que le son ajenas es más grande. ¿No es esta una razón objetiva del extravío del sujeto consciente? El conocimiento de las causas verdaderas traerá consigo profundas repercusiones en la constitución del «yo» consciente y liberado que conviene examinar.

La física enseña que los dioses existen y poseen una naturaleza «corpórea», pues de otro modo no serían perceptibles para el *animus* durante el sueño. Como todo en la naturaleza, los dioses poseen un cuerpo compuesto de átomos y vacío, pero carecen de solidez pues sus partículas son mucho más sutiles que el común. Los átomos que componen esos «cuasi-cuerpos» (la expresión burlona es de Cicerón) se dispersan con una rapidez mayor que los cuerpos materiales y se desintegrarían apenas formados si no fuese porque son restaurados inmediatamente y sin cesar por un flujo de partículas semejantes.[78] En el cuerpo de un dios nada es permanente salvo su forma instantánea porque su materia atómica se renueva sin cesar.[79] Lo mismo que en otros *eidola*, debido a su velocidad parecen estar en movimiento y ser capaces de comunicarse con el durmiente: se produce entonces una *species dei*, una aparición divina, la imagen onírica de un ser invisible.

---

77. Epicuro, *Gnomonologio Vaticano*, 24.
78. Cicerón llama «*supeditatio*» este proceso específico de los dioses.
79. Moreau, Joseph-Marie, «Epicure et la physique des dieux», p. 289.

Es ciertamente una tesis sorprendente y cabe preguntarse ¿para qué quiere Epicuro preservar la existencia de los dioses dotándolos de una materialidad tan extraordinaria? ¿No sería mejor simplemente eliminarlos adoptando una posición atea? Para comprender la posición de Epicuro se pueden invocar varias razones. La primera, quizá la menos convincente es que el filósofo no deseaba ir en contra de la multitud evitando así una acusación de impiedad (que ya había aniquilado a Sócrates), evitando de paso ofrecer a sus seguidores la imagen de una falta de religiosidad que podía resultar descorazonadora. Una segunda razón, más interior a la doctrina es que la creencia en los dioses es compartida por numerosos pueblos en la tierra, lo que para Epicuro significa que es una «noción común», una *prólepsis*, que sirve a los seres humanos para indicar un «concepto general» que corresponda el uso cotidiano del término «dios». Como se ha visto, en la canónica las *prólepsis* son conceptos que se corresponden a las palabras en uso y que se han formado por la repetición de sensaciones acumuladas en la memoria: ellas son conceptos que obedecen a la experiencia y que no requieren demostración adicional pues se han alcanzado por inducción. La aparición de esas imágenes en los sueños juega el papel de evidencia confirmatoria de esos conceptos comunes.

Hay también razones propias y relevantes a la doctrina: es que los dioses, a pesar de su sutileza tienen la misma composición que cualquier otro objeto en el mundo, átomos y vacío. En otras palabras, a pesar de su extravagante materialidad, los dioses epicúreos están en la naturaleza y no por encima de ella. Los dioses han surgido en el mismo proceso a la vez natural y contingente que todas las cosas del mundo. No son creadores de la naturaleza, simplemente porque son parte de ella, sin excepcionalidad. De este modo, los epicúreos rechazan toda forma de creacionismo: su propósito es desterrar la opinión de que el cosmos es la obra eterna de los dioses, creado para el bienestar de los hombres y que, por tanto, estos deben estar agradecidos por esa dádiva.[80] El cosmos que habitamos no es sino uno entre los muchos experimentos azarosos que han tenido lugar en el universo físico, tiene un origen natural y carece de un fin predeterminado, al igual que los seres humanos. De los dioses los hom-

80. Furley, David, *Cosmic problems. Essay on greek and roman philosophy of nature*, p. 112.

bres, no han recibido nada: todo lo que existe como invención debe explicarse por los esfuerzos humanos. Según Filodemo de Gadara «ningún dios fue el inventor de la música [...] y ningún dios la transmitió a los hombres sino que estos la han aprendido poco a poco, como ya explicamos».[81] Los dioses no se interesan en los hombres pero estos, en pleno desprecio de sí mismos, les atribuyen aquello que resulta de sus propios esfuerzos: «No hay que asociar ninguna técnica al nombre de Atenea y a ninguna deidad, porque son la necesidad y las circunstancias las que, con el tiempo, las han engendrado todas».[82]

Pero hay una razón aún más profunda por la cual la doctrina mantiene la existencia de esas exóticas divinidades: es que los dioses son el paradigma de perfección propuesto por Epicuro. En efecto, para el filósofo, los dioses se limitan a gozar de su perfección y de su beatitud. ¿Qué es un dios? «El ser divino, bienaventurado e incorruptible no tiene dificultades, ni las crea a otros; de manera que no se deja coaccionar ni por iras, ni por favores, pues solo un ser débil está a merced de estas coacciones».[83] Desinteresados de los asuntos humanos, los dioses miran a otra parte y no tienen otra ocupación que ellos mismos. De hecho, tampoco habitan nuestro mundo, ni ningún otro: viven en los «intermundos» es decir en los intersticios que se encuentran entre los universos infinitos, donde están al abrigo de nuestras inquietudes. Según Filodemo, cuando los dioses hablan entre sí deben expresarse en griego, porque este es único lenguaje en que han podido desarrollarse las discusiones filosóficas. De acuerdo con Velleius, ellos tienen una forma similar a los seres humanos (y no la forma del viento y la brisa como lo creen los estoicos) porque la forma humana «es la forma más bella de todas» las que el universo ha podido producir.[84] ¿Cuántos son? Ni uno, ni siquiera un puñado, pues son numerosísimos, al menos tantos como los seres humanos, si no más. Filodemo asegura que Epicuro no puede ser acusado de impío, pues dice que no solo hay tantos dioses como lo creen los distintos pueblos helenos sino muchos más, incluidos las divinidades de los pueblos bárbaros. Pero esta proliferación de dioses es inofensiva para los

81. Filodemo de Gadara, citado por Morel, Pierre-Marie, *Epicure*, p. 74.
82. *Ibíd.*, p. 75.
83. Epicuro, *Máxima Capital* I.
84. Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, XVI, 46.

seres humanos. La vida divina no es más que una felicidad inmortal e inalterable: como tienen un perfecto equilibrio de átomos los dioses viven una seguridad completa, una quietud que la imaginación humana confunde con inmortalidad. Por eso, Filodemo se burla de «la ciudad de los dioses y los hombres» propuesta por los estoicos: en su perfección, los dioses no requieren de ninguna adición: ¿para qué querrían la compañía de seres tan imperfectos como nosotros?

Epicuro no niega existencia a los dioses pero les retira cualquier intervención en la vida humana: «los dioses no son de temer» dice el cuádruple remedio epicúreo. El Destino no está en sus manos, ni en manos de nadie. Una consecuencia directa es que toda predicción del futuro queda cancelada: todas las formas de profecía, incluidos los sueños, a Epicuro le parecían niñerías. Cicerón nos hace saber que «nada le hacía reír tanto como las predicciones respecto a las cosas futuras».[85] Se convirtió entonces en enemigo de toda charlatanería, de todos los magos, adivinos, profetas, onirocríticos y, en general, de todos los enemigos de la verdad. La predicción mediante los sueños no solo le parecía imposible sino también inútil: si fuese posible predecir una desgracia que espera en el futuro esto no habría hecho más que adelantar la tristeza y si fuese posible predecir dicha en el futuro eso no haría más que frustrar el placer que estaba por venir. Se entiende que fuese enemigo implacable de la creencia en el Destino propuesta por los estoicos: «¿qué valor dar a una filosofía que, como la mujeres viejas más ignorantes, cree que todo se realiza por el Destino? Nosotros los epicúreos, exentos de esos temores y puestos en libertad, no tememos de ningún modo a los dioses».[86] Epicuro no era por supuesto el primero en atacar a los dioses antiguos; antes que él lo habían hecho los cirenaicos, pero estos hacían uso de la lógica y esta no basta para erradicar prejuicios tan tenaces. Epicuro es más que un lógico: él quería destruir desde su origen a la superstición oponiéndole la tendencia aún más fuerte hacia el conocimiento y la libertad. Por ello, no busca sencillamente persuadir a los seres humanos sino cambiar sus creencias para conducirlos a la liberación. Los dioses existen pero no hay que pedirles y tampoco temerles sino tratar de vivir como ellos: impasibles y serenos,

85. *Ibíd.*, II, LXV, 162.
86. *Ibíd.*, I, XX, 55.

ellos son la prefiguración del «yo» epicúreo, libre de preocupaciones. La existencia de los dioses es valiosa porque ofrece el paradigma de lo que es vivir sin inquietudes: una vez libre, el «yo» epicúreo convivirá con hombres pero bajo el marco de la beatitud y aunque no abandonará a sus semejantes, lo hará viviendo entre ellos pero como una divinidad.

El miedo a la muerte

Desterrado el temor a los dioses queda, sin embargo, una segunda gran fuente de inquietud promovida por los sueños y que la física racional debe enfrentar: es el miedo a la muerte. Lo mismo que en el caso anterior la estrategia de Epicuro consiste en mostrar que la muerte en sí misma no es terrible, ni es un mal, pero que el miedo proviene de una falsa opinión acerca de nuestra naturaleza física. Por ello, es preciso comprender lo que materialmente sucede en el momento de morir.

Ante todo conviene recordar que el ser humano, como todas las cosas de este mundo, es un compuesto de átomos y vacío, tanto en el cuerpo como en el alma. Por su entrelazamiento, ambos son inseparables y no partes independientes asociadas por un lazo externo. Este compuesto está animado por el movimiento de partículas del alma que producen sensibilidad, aliento y calor en el ser viviente. Aunque cada uno expele constantemente una fina película de átomos, la vida se preserva mediante la renovación de esos corpúsculos permitida por la respiración, renovación que mantiene aquellos signos vitales. Cuando la respiración cesa esa restauración de detiene. En consecuencia, se precipita la dispersión del alma y cesan la percepción física y la percepción mental. Nada del humano queda. Esta unidad mente-cuerpo tiene como propósito mostrar que el alma no es una entidad eterna sino que sufre constantemente la misma dispersión que el cuerpo, sin ningún privilegio divino. Por sus funciones esenciales, los seres humanos son complejos pero no excepcionales: son simplemente seres que sienten, que piensan y sueñan por su dispositivo natural. Desde luego, esto significa un duro golpe al narcisismo promovido por la religión la cual, mediante el otorgamiento del alma, concede al ser humano un designio especial en la creación. Para Epicuro el ser humano es un ser de la naturaleza sujeto a las mismas leyes de disolución que

todo ser vivo padece: no hay, pues, corrupción de la carne e inmortalidad del alma sino simplemente disolución de una y otra.

La desorganización atómica que sobreviene con la muerte conlleva la pérdida de toda sensación física y mental y conduce a la conclusión de que aquello que está privado de sensación no es nada para el ser sensible que somos nosotros. De ahí proviene la notable expresión debida a Epicuro: «La muerte no es nada para nosotros». Esta expresión tiene varios significados. Ante todo significa que la muerte no nos concierne en tanto que seres sensibles: la muerte es la nada de toda sensación, y, por consiguiente, es la nada de dolor, la nada de placer y no siendo ni dolor ni placer no puede afectarnos en tanto seres que sienten. En otros términos: la vida y la muerte jamás se tocan. La muerte está del lado de la no-sensación, de la indiferencia; los seres humanos vivos, por el contrario están del lado de lo sensible, de lo pleno, y ambos extremos no se encuentran, porque nada de lo que existe es insensible. Por definición no hay coincidencia entre el individuo y su muerte porque este es un ser sensible: «la muerte no significa nada para nosotros porque mientras vivimos no existe y cuando está presente, nosotros ya no existimos. Así pues la muerte no es real, ni para los vivos, ni para los muertos ya que está lejos de los primeros y cuando se acerca a los segundos, estos han desaparecido ya».[87]

Tal concepción solo es comprensible desde el fisicalismo ontológico de Epicuro, esto es desde una comprensión del ser humano *que no separa las facultades mentales y espirituales de su soporte corporal*. Desde esta perspectiva, la muerte no es privación de nada porque el cuerpo ya nada pide, ya no sufre ningún sentimiento de carencia. El argumento de Epicuro es que la muerte no es un estado en el que sea posible sufrir, porque para un ser que siente la idea misma de sufrimiento ha sido cancelada. Los epicúreos llaman justamente «anestesía», ἡ ἀναισθησία, a este estado de no-sensibilidad. Como ser sensible, el ser humano no sabe del bien ni del mal sino en relación a los sentidos: bien es aquello que le permite preservar su ser, mal aquello que daña esta preservación, pero esto es justamente lo que queda cancelado con la disolución del cuerpo y del alma. Un ejercicio espiritual consistirá en repetirse una y otra vez este dogma: «Acostúmbrate a pensar que para nosotros la muerte no es nada, por-

87. Epicuro, *Carta a Meneceo*, § 125.

que todo el bien y todo el mal residen en las sensaciones y precisamente la muerte consiste en estar privado de toda sensación».[88] La muerte jamás coincide con la vida porque esta, que también es espiritual y mental, no puede evadirse de la sensibilidad. Este estado de no-percepción es el primer sentido de la expresión: «la muerte no es nada para nosotros».

Hay un segundo sentido de dicha expresión que se refiere esta vez a la no-identidad del sujeto que también descansa en la unidad de cuerpo y alma. En efecto, mediante las imágenes que se presentan en los sueños se fortalece la ilusión de que, después de la muerte, el alma conserva su identidad preservando los mismos afectos, emociones y pasiones. De hecho, en la antigüedad, previamente al cristianismo, los sueños y las visiones eran lo único que permitía asistir a esta suerte de continuidad de nosotros mismos. Por ello, para la ética epicúrea resulta muy importante insistir en el proceso físico de disolución atómica. La identidad de cada uno no puede reposar ni solo en el alma ni solo en el cuerpo, pues cada uno es idéntico a sí mismo como el compuesto de sensibilidad y pensamiento y desaparecida esta unidad ya no hay identidad del sujeto consigo mismo. Perdido su contacto con el cuerpo ya no hay un alma que pueda recordar ni gozos, ni sufrimientos. Después de la disolución ya no estaremos, ya no habrá quien recuerde. Por lo demás, la separación del alma y del cuerpo es más sencilla de lo que generalmente se piensa: gradualmente, las sensaciones se relajan y las partículas del alma abandonan el cuerpo a gran velocidad y el dolor eventual se difumina. Según Epicuro, tampoco cabe temer demasiados sufrimientos en el momento mismo del tránsito: si el dolor físico que antecede a la muerte es suave, bastan para soportarlo los recursos emocionales como la memoria de los buenos momentos pasados; si, por el contrario, el dolor físico es muy intenso la muerte llegará rápidamente y el sufrimiento terminará pronto. La muerte puede ser muy dolorosa pero no tiene por qué serlo y una vez que llega ya no hay dolor porque ya no hay nada que sufra dolor: la muerte, es un vacío de dolor.

En síntesis, desde el punto de vista físico, el miedo a la muerte promovido por las apariciones oníricas es injustificado: «La muerte no es temible» dice el cuádruple remedio epicúreo. Desde esta perspectiva temer a la muerte es sufrir por nada. ¿De dónde viene

88. *Ibíd.*, § 124.

entonces el miedo? De la opinión que los seres humanos se forman de ella. No obstante este estremecimiento está lejos de ser algo anecdótico, pues provoca un estado de ansiedad susceptible de arruinar toda la vida, de retirar al sujeto el gozo de vivir. Y este placer de vivir es justamente el *telos* último de la filosofía de Epicuro. Liberar al ser humano de ese miedo mediante la interiorización de aquel dogma es devolver a la vida todo su valor. El placer que entraña el vivir, la felicidad imperturbable es de esta tierra y, para los seres sensibles como nosotros, solo es realizable en el intervalo entre el nacimiento y el fin y no hay una segunda oportunidad, porque al final los átomos se dispersarán en la lluvia infinita del cosmos, al azar de los encuentros, en una noche sin fin.

Quizá nos resulte difícil comprender toda la importancia que Epicuro atribuye a erradicar el miedo a la muerte. Es porque su presencia obsesiva es hoy menor: la esperanza de vida se ha incrementado y la muerte súbita a una edad temprana por causas naturales es más remota. Sin haber desaparecido, la presencia de la muerte se ha retraído y ha adquirido nuevas formas.[89] En la antigüedad grecoromana la muerte parecía siempre más próxima, impredecible y latente. Muchas enfermedades que hoy son relativamente sencillas de remediar debieron ser irremediables y fatales. Luego, es preciso considerar que tampoco contaban con la beatitud de una vida supra-terrenal en compañía de Dios, que aportaría el cristianismo. Consuelo que, como se verá, resulta ambiguo pues se paga o bien con alguna renuncia a la vida presente o con el temor al castigo. El miedo a la muerte es de una clase especial: en el miedo ordinario, el objeto que lo provoca es fácil de reconocer y representa una amenaza real e inmediata: la respuesta natural es evitar el objeto temido. Pero en el caso de la muerte, quizá debido a su naturaleza incomprensible, lo que surge es algo vago y oculto, un temor «inexplicable» o al menos mal comprendido cuyo resultado es un estado de ansiedad que no encuentra cómo, ni dónde, evadir a su objeto. Es un estado de alarma indefinido que promueve un deseo permanente de evasión: el origen del miedo es comprensible pero el deseo de evadirlo es irracional.

De acuerdo con Epicuro el miedo a la muerte es la mayor amenaza para la serenidad del alma pues hunde en la inquietud

89. Una reflexión importante se encuentra en Elias, Norbert, *La soledad de los moribundos*.

toda acción humana. Esto es así porque tiene diversos aspectos que, aunque próximos entre sí, son diferenciables: primero, el temor a una vida material no lograda; segundo, el sufrimiento de los que permanecen; tercero, la sensación de que la vida ha sido demasiado corta e incompleta; cuarto, el temor a ser olvidado; quinto, que el tránsito de la vida a la muerte puede ser muy doloroso, y, por último, la realidad de una vida posterior donde se pagarán las fechorías cometidas en este mundo. Esta es la razón por la cual del principio científico y filosófico de que «la muerte no es temible», Epicuro y sus seguidores extraen todo un arsenal de argumentos y ejercicios espirituales para expulsar ese miedo de todos sus escondrijos emocionales.

El miedo a la muerte impulsa en primer lugar el afán de acumulación de bienes terrenales bajo la ilusión de que estos servirán de protección ante el final: es la avaricia, una estructura patológica en la facultad de querer. Es natural en su origen que los seres humanos busquen satisfacer sus necesidades de alimento, cobijo y seguridad, pues su naturaleza los orienta hacia aquello que favorece su preservación y rechaza lo que por el contrario la daña. El problema es que este deseo originalmente natural se convierte en irracional cuando, impulsado por la angustia interior, se convierte en una pasión ilimitada de bienes. Sin que se percate de ello, la ansiedad orienta al individuo a una acumulación desenfrenada. Tal ansiedad pronto lleva a la injusticia: los escrúpulos que podían contener al individuo son avasallados por el desasosiego interior. El miedo a la muerte es, según Epicuro, la pieza clave que explica cómo un deseo natural ha sido llevado al paroxismo de la codicia ilimitada.[90] No obstante, Epicuro no ignora que la codicia es una pasión «reciente» porque requiere un cierto nivel social de riqueza. Según Lucrecio, en tiempos remotos la sobrevivencia del grupo imponía la cooperación de todos

90. Desde luego, el tema de los deseos ilimitados ya había sido considerado por los filósofos antiguos. Según Platón, ninguna cantidad de riqueza material puede compensar la insuficiencia espiritual. Aristóteles por su parte no buscaba el origen de la codicia en la psicología sino en las características de los bienes materiales, por eso distingue entre el valor de uso de un bien y su valor de cambio y estima que en el desarrollo de las relaciones humanas el valor de cambio se ha vuelto independiente separándose de las necesidades naturales y convirtiéndose en un fin en sí mismo. Naturalmente, ni aun Aristóteles hubiera podido sospechar una sociedad como la nuestra, en la que el dinero se ha vuelto un fetiche.

en un pacto de no agresión. En su estado natural, el ser humano es pues una criatura apacible. Pero una vez que las comunidades se hicieron numerosas y que disminuyó la amenaza de animales salvajes, las riquezas se acumularon, la gente comenzó a cometer crímenes contra su semejantes y resultó sencillo olvidar que la vida civilizada puede ser aniquilada en ausencia de la justicia. Las palabras dejaron de referirse a las cosas naturales y la imaginación se puso a crear ficciones en torno a la riqueza y sus pretendidos beneficios. Ante la aparición de la injusticia algunos hombres prudentes crearon las leyes para contener la violencia e instituyeron castigos y penas para amedrentar a los criminales en potencia. Aunque estaba calculada para disuadir, esta creación fue aprovechada por algunos supersticiosos para instaurar una nueva angustia colectiva: los castigos eternos. De manera que según la historia contada por Lucrecio, las leyes, aunque necesarias, no son benéficas pues representan solo una forma de disuasión y por tanto crean una motivación falsa para la vida en sociedad. En el epicureísmo, las leyes no fundan la sociedad, ni hacen libres a los hombres que someten, sino que provocan en ellos un estado de tensión angustiosa. Vivir bajo el miedo al castigo no puede ser un motivo suficiente para ser justo, ni moral. Las leyes humanas son necesarias pero no son buenas para la libertad interior porque se deslizan fácilmente hacia temores injustificados. Por eso alcanzan en primer lugar al injusto, quien tiene una conciencia de sí constantemente amenazada que lo traiciona en todas sus actitudes, sus gestos y aun en los emotivos gritos que profiere durante el sueño.

Con esta digresión histórica, Lucrecio se ha propuesto mostrar que las pasiones ilimitadas no son aberraciones intrínsecas de la naturaleza humana sino que surgen debido a un mecanismo inteligible, con la misma fuerza que todas las otras emociones. Empujado por la sorda angustia (y no por su esencia) el individuo se entrega a la injusticia y al atropello. Intervienen aquí los sueños para reforzar estas cadenas difundiendo la ficción de una vida interminable de sufrimiento después de la vida. En breve, los miedos irracionales producen fantasías irracionales.

Atrapado en esta espiral, el individuo ya no se encuentra a sí mismo: la angustia lo ha llevado a la injusticia y esta a la superstición, todo ello sumergido en la inquietud. La filosofía, cuyo sentido primero es ser una terapia para el alma, debe aportar un remedio. Este remedio consiste en un retorno hacia sí mismo,

una vuelta a la verdadera naturaleza de su «yo» que se ha extraviado. El ser humano es desdichado porque se ha hecho esclavo de pasiones desenfrenadas y superfluas. El bienestar consiste en que recobre su independencia, su libertad, esto es que retorne a lo esencial, a lo que verdaderamente es él mismo. En nuestro caso, puesto que la angustia lo ha llevado a la avaricia es preciso que aprenda a reconocer cuál es el límite de riqueza que requiere un ser racional y cuáles son los deseos que están en concordancia con este límite. La filosofía se aventura así en el terreno de la «economía».

La filosofía antigua se interesó en el tema de la economía pero lo hizo desde una perspectiva muy lejana a la nuestra: desde el punto de vista moral. La pregunta que ella se planteaba no era ¿cómo se incrementa la riqueza? sino ¿qué papel juega la pobreza o la riqueza en la realización plena de sí? Lo «económico» estaba inevitablemente ligado a la constitución ética del individuo: ¿por qué los seres humanos caen en una codicia sin límites?[91] Ciertamente, la filosofía también se ocupaba de la administración razonable de la propiedad, pero estaba asociada a la preocupación de una vida lograda: ¿por qué los seres humanos están dispuestos a arriesgarlo todo, la serenidad y la vida misma, por la riqueza? Este es el contexto en que Epicuro y sus seguidores debieron ocuparse del asunto. En su libro *Sobre la economía*, πέρὶ Ὄικονομίας, Filodemo de Gadara afirma que el uso legítimo del término «economía» descansa en la premisa de que hay una medida, un límite adecuado a la riqueza que está determinado por lo que es natural de acuerdo con la constitución humana (mientras que no es posible establecer cuál es el límite absoluto de la avaricia). Desear lo que está más allá de lo necesario es caer en deseos que, en sí mismos, no saben de límite alguno. De ahí el dogma lapidario que el epicúreo debe memorizar: «Nada es suficiente para quien lo suficiente es poco».[92] Volver a su «yo» auténtico, exige aprender la disciplina del deseo, el ejercicio de aprender a desear lo que debe desear y saber rechazar lo que conviene apartar de sí.

---

91. No hace mucho tiempo que la economía renunció a su dimensión ética. En los albores del capitalismo, aún se debatía el papel que la codicia y el interés jugaban en la búsqueda de la riqueza y del bienestar común. Véase Hirschman, Albert, *The passions and the interests*.

92. Epicuro, *Gnomonologio Vaticano*, 68.

La doctrina había ya sentado las bases. Cicerón nos informa que Epicuro ofrecía una clasificación entre los deseos en tres grupos: los deseos naturales y necesarios, los deseos naturales pero no necesarios y los deseos ni naturales ni necesarios.[93] Los primeros, naturales y necesarios son aquellos indispensables para la preservación de la vida: alimento, bebida, abrigo. Estos deseos deben ser satisfechos, pues son obligatorios para la preservación del viviente. Afortunadamente, los bienes necesarios son provistos por la naturaleza en cantidad que hace sencilla su obtención:[94] «El bien es fácil de adquirir» dice el cuádruple remedio epicúreo. Los segundos son los deseos naturales, pero no necesarios; Epicuro ofrece como ejemplo de estos el deseo sexual. Este deseo es natural e incluso debe impulsar la procreación, pero no es necesario dejarse llevar por la imaginación hacia un deseo irrefrenable.[95] La doctrina no promueve la eliminación de los deseos sexuales, pero sugiere cordura al satisfacerlos porque su búsqueda puede conducir a la aniquilación. Por precaución, el filósofo llega al límite de la austeridad: según él, ningún hombre se ha beneficiado nunca con la cópula.[96] Finalmente, los deseos que deben evitarse a toda costa son los deseos ni naturales ni necesarios: las joyas, los perfumes, los carruajes exóticos. No hay necesidad de vivir bajo las necesidades imaginarias que la sociedad opulenta sugiere. Además, los bienes con los que estos deseos parecen satisfacerse son con frecuencia inaccesibles. En conjunto, piensa Epicuro, la vida se preserva con la satisfacción de los deseos naturales y necesarios y se pierde en la persecución de los deseos ni naturales ni necesarios. Los primeros aseguran la vida, los segundos la extravían. La fórmula de la serenidad es sencilla, «pero esto no le provocar un trastorno radical de la vida».[97]

---

93. Cicerón, *De los fines, de los bienes y los males*, I, 45.

94. Por supuesto hoy esto parece extraño, pues en nuestras sociedades nadie obtiene fácilmente la comida, el vestido y el cobijo.

95. Los epicúreos colocan al amor entre las pasiones desbordadas. Esto es muy notable en Lucrecio quizá porque, como lo deja ver la literatura romana del período, el amor era visto entonces como un deseo obsesivo y sin freno. El amor es un deseo de completitud nunca satisfecho y que por tanto busca llenarse con la ilusión de una realización que jamás llega, lo que a su vez hace renacer al doloroso movimiento del deseo que lo engendró y así sin cesar.

96. Diógenes Laercio, *op. cit.*, X, 118.

97. Hadot, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, p. 139.

Encontrar su verdadera naturaleza requiere que el sujeto tome conciencia de su libertad respecto a las obras de su propia imaginación.[98] El ser humano es un ser de carencias pero para poder vivir «la voz de la carne pide (simplemente) no tener hambre, no tener sed y no tener frío»,[99] y una vez satisfechos estos deseos naturales ya no es necesario ir más lejos. Toda acumulación más allá de lo indispensable no aporta nada a la felicidad. Quizá hoy parezca demasiado simple atribuir a la simple supresión de la sed, el hambre y el frío ese estado de bienestar, pero para Epicuro con ello se abre un sentimiento global de gozo de la propia existencia. Entonces, sin sufrir por carencias imaginarias, ya no se depende de nada exterior sino de uno mismo y de su propia vida.[100] Con ello, Epicuro no quiere renunciar al bienestar, sino simplemente establecer el límite racional de la riqueza que está impuesto por nuestra naturaleza corporal. La antigüedad admiraba a los filósofos cínicos quienes habían tomado el camino más difícil, haciendo de la autarquía sinónimo de una pobreza extrema, renunciando a todo salvo a lo mínimo. Pero esto no es lo que el epicureísmo pregona; según Filodemo, «aunque la pobreza basta para la satisfacción de deseos naturales y necesarios, una persona sabia prefiere una provisión suficiente no solo para sobrevivir sino también para satisfacer deseos que no son necesarios pero que son naturales. Lo mismo que es valioso tomar algunas precauciones para asegurar la propia salud, es valioso ocuparse de una riqueza moderada».[101] Cuando el mismo Filodemo examina las fuentes de la riqueza que convienen a una vida filosófica, rechaza desde luego la guerra (que corresponde a hombres políticos), pero rechaza igualmente la metalurgia, el cuidado de caballos o cultivar la tierra con las propias manos, porque en la antigüedad el ocio aristocrático era parte de la vida filosófica. Permite la agricultura porque el campesino tiene menos posibilidades de tropezarse con personas desagradables y es, entre todos, el que tiene mejores ingresos entre la gente moderada; pero esto siempre y cuando se dis-

98. Si Epicuro suena extraño a nuestros oídos es porque nuestras sociedades no solo no buscan liberar al individuo, sino por el contrario hacen todo lo posible por multiplicar sin cesar las necesidades imaginarias más frívolas.

99. Epicuro, *Gnomonologio Vaticano*, 33.

100. Hadot, P., *op. cit.*, p. 130.

101. Filodemo de Gadara, citado por Asmis, Elizabeth, «Philodemus' Epicureanism», p. 2387.

ponga de otros que realicen el trabajo físico de cultivar.[102] Filodemo estima que para una vida filosófica, lo mejor es una ocupación serena, lejos de las inquietudes de una vida pública y la perturbación de negocios dudosos. Es la vida de un pequeño propietario: «El sabio buscará una ganancia monetaria —escribe Epicuro— pero solo de su saber, en caso de necesidad».[103] En estas condiciones, puesto que no tiene gran cosa, el epicúreo no requiere ser experto en finanzas y, dice Filodemo, le basta conocer los manuales no especializados en la administración de la hacienda.

Desde luego lo mejor y lo más bello era vivir de los discursos filosóficos compartidos con amigos, con hombres dispuestos a comprender y hacer suyas tesis que, además de verdaderas, conducían a la ausencia de inquietud, a la serenidad perfecta, alejada de las expresiones incendiarias, corrosivas y muchas veces libertinas de sofistas, demagogos y sicofantes. Así era como vivía Epicuro y el mismo Filodemo: este componía discursos filosóficos para personas adineradas y recibía a cambio los medios para vivir y sobre todo el reconocimiento por su género de vida. Este colectivo de individuos estaba unido por la amistad que era uno de los grandes placeres de la vida impasible: «de cuantos bienes proporciona la sabiduría para la felicidad, el más importante es la amistad».[104] En las congregaciones de epicúreos, la amistad era tanto una ayuda en la dura tarea de transformarse a sí mismo, como un sostén en caso de necesidad. En tiempos de necesidad, dice Filodemo, es aún más importante atender las necesidades de los amigos que las suyas propias. No es accidental encontrar el tema de la amistad en un discurso que hoy llamaríamos «económico», porque en la antigüedad, la cuestión de la riqueza nunca es reflexionada por sí misma, sino en el contexto moral de la clase de vida impasible que el sabio debe llevar.

La codicia no es una perturbación natural del alma sino la respuesta angustiosa que el ignorante opone al miedo a la muerte. Pero este miedo tiene muchas otras caras y se desliza en la vida con diversos ropajes. El epicureísmo se propuso desterrar este miedo en todas sus formas y para ello ofreció un arsenal de argumentos en su contra, de los que Filodemo de Gadara ofrece

---

102. *Ibíd.*
103. Diógenes Laercio, *op. cit.*, X, 120.
104. Epicuro, *Máximas Capitales*, XXVII.

algunos ejemplos. En efecto, este se propuso confrontar ciertas razones por las cuales se teme a la muerte: algunas de ellas le parecen comprensibles y perdonables por ejemplo el sufrimiento que provoca en nuestros próximos, el morir entre extraños o en condiciones dolorosas, el morir víctima de una injusticia y ante todo la muerte prematura de un niño. Pero también existen otras formas de dolor que le resultan inadmisibles: por los placeres crapulosos que ya no se tendrán, por el triunfo que eso significará para nuestros enemigos, por la búsqueda de renombre. Al primer grupo de razones, Filodemo ofrece su simpatía, pero ante el segundo grupo hace uso de un estilo cortante e impaciente.

¿Se debe temer a la muerte porque un sueño nos previene que nuestros seres amados quedarán indefensos? Esta es ciertamente una preocupación comprensible y natural pero Filodemo asegura que, si ellos son gente de bien, aún si tienen dificultades en la vida, sabrán ser felices. Pero se puede ir más lejos y el mismo Epicuro lo mostró, pues dejó un testamento.[105] Naturalmente, esto último fue motivo de crítica porque si sostenía que la muerte es un estado de completa indiferencia ¿para qué ocuparse de lo que sucederá posteriormente? Y luego, ¿por qué pedir en su testamento que su aniversario sea recordado mensualmente por sus seguidores, los cuales llegaron incluso a divinizarlo? Los adversarios sostenían que no hay razón para buscar estos fines si no habrá nadie para disfrutarlos. Filodemo respondió escribiendo que no hay inconsistencia entre saber que ya no se estará ahí para gozarlo y sin embargo proveer a los otros de los medios para alcanzar sus fines. El amor y la amistad bastan para perseguir el deseo de hacer buenas cosas, aun cuando sea verdad que, cuando estas se materialicen, ya no habrá nadie para percibirlo. Lo que explica que Epicuro haya hecho un testamento no es el afán de obtener una retribución póstuma sino el producto de su buena disposición interior: «que se satisface aun en ausencia de reciprocidad». No es verdad que una doctrina que considera que nada existe para nosotros después de la muerte conduzca al desinterés por aquellos que habrán de sobrevivir. «Solo un tonto —escribe Filodemo— teme a la muerte hasta el punto de quedarse paralizado y no hacer un testamento. ¿Cómo podría esto ser considerado el final de una buena vida?».[106]

---

105. Testamento conservado en Diógenes Laercio, *op. cit.*, X, 17-21.
106. Filodemo de Gadara, citado en Tsoula Voula, pp. 261 y ss.

¿Se debe temer a la muerte si un sueño nos advierte que ocurrirá en tierras lejanas, entre extraños? Nuevamente, este sentimiento doloroso es comprensible, pero es preciso ponerle un límite más allá del cual no es razonable entregarse a la pena. Después de todo, si se ha sido un buen hombre también se puede ser honrado en tierras lejanas. El caso del mismo Epicuro, quien proveniente de Samos murió en Atenas, muestra que lo que se cosecha de bien prevalece, aun si no se tienen hijos de sangre o parientes cercanos y esta veneración de la amistad no tiene nada que envidiar al amor filial. ¿Y morir en el mar? (lo que debió ciertamente ser una ansiedad frecuente en la antigüedad clásica). Según Filodemo es una emoción vacía el horror de morir en el mar más que de morir en un río o en un barril de vino, porque en todo caso todos son medios líquidos. Poco importa si el cuerpo es devorado por los peces en el mar o los gusanos en la tierra e incluso si es consumido por el fuego, pues si ya no se tiene ninguna sensibilidad, ¿para qué diferenciarlas? Es una exageración exclamar ¡pero es en el mar!, cuando de hecho uno puede ahogarse con tres o cuatro tragos de agua y esto puede ocurrir incluso en la bañera.[107] ¿Puede sentirse temor a la muerte si un sueño nos advierte que será a consecuencia de una injusticia o de un tirano? Filodemo reconoce que se puede resentir momentáneamente «una mordida de lamento y de pena» pero los casos de Palamedes, Calístenes o Sócrates muestran que aquellos que no han hecho nada malo para recibir tal castigo son justamente aquellos que exhiben mayor entereza ante el trance. Quien no la merece, sabe enfrentar a la muerte como un accidente ajeno a su bondad.

Los argumentos de Filodemo pueden parecer insustanciales ante la inquietud de la muerte pero todos ellos descansan en la idea de que, para un ser dotado de sensibilidad, la muerte es un estado de completa indiferencia y de no-identidad. La doctrina intenta probar que en el fin no hay nada que nos inquiete y que nada del ser vivo continúa para sufrir. La muerte es una cesación completa, para bien y para mal. Lo que realmente nos concierne está comprendido en el lapso en el cual el cuerpo y el alma están unidos, esto es entre el nacer y el morir y lo que sigue es la disolución de los átomos en un universo indiferente a nuestras preocupaciones. Si la muerte es un mal, tiene que haber

107. *Ibíd.*, p. 294.

alguien que resulte dañado. Pero un mal que no es percibido no es un mal y no hay daños o males indiferentes porque no tenemos para resentirlos ningún otro medio que la sensibilidad.

La conciencia común no se deja vencer tan fácilmente e insiste: la muerte es un mal, pues interrumpe el cumplimiento de una existencia que se creía aun posible. Nadie puede lamentar no haber nacido pero es posible lamentar no haber vivido lo suficiente; la muerte no es un mal antes de haber nacido, pero lo es cuando cancela ciertas posibilidades del vivir. A ello Filodemo responde de dos maneras: primero, con un argumento llamado «simetría», afirmando que tanto el pasado antes del nacimiento como el futuro después de la extinción no son nada para nosotros y son indiferentes tanto el uno como el otro. Para una doctrina que coloca la identidad humana en la unidad del cuerpo y el alma, al ser humano solo se le ofrece una oportunidad de vivir y lo que sucedió antes del nacimiento o lo que suceda después de la muerte carece de importancia, pues con la dispersión de átomos la identidad del sujeto ha desaparecido y, si un improbable azar permitiera una nueva oportunidad, ya no sería el mismo «yo», «una vez que ha quedado roto el recuerdo de nosotros mismos».[108] En segundo lugar, la muerte solo es prematura para aquel que coloca sus objetivos siempre más allá del presente. Aquel que cree que su muerte es precoz es porque no alcanzó nunca una felicidad que ingenuamente pospuso siempre para más tarde. Según Epicuro, por el contrario, para alguien que piensa correctamente, la muerte nunca es prematura: para la verdadera felicidad la duración temporal tiene poca o nula importancia y una larga vida no necesariamente supera en valor a una vida breve.

Existen otros temores mucho menos justificados a los cuales Filodemo responde con acritud. ¿Cabe temer a la muerte si un sueño nos revela el regocijo que invadirá a nuestros enemigos? Pero esto es preocuparse por una idea vacía: es irracional para alguien que ha llevado una vida buena ocuparse de la ironía morbosa de los adversarios después de que ha desaparecido. Primero, porque ya no estará ahí para resentirlo, y, segundo, porque los que así creen triunfar son personas de baja estofa, criaturas repulsivas que ignoran que la muerte es la pacificación de todas las inquietudes, aun si se trata de un héroe homérico:

108. Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, III, 850-851.

«Héctor no debe lamentar el triunfo de Aquiles sobre su cadáver, no solo porque ya no estaba ahí para constatar el triunfo, sino porque su muerte le habrá sido más llevadera si hubiese percibido el acto de Aquiles por lo que vale: el acto de un loco maniático».[109] En uno y otro caso, este miedo reposa en la idea falsa de que después de la muerte se mantiene alguna clase de identidad personal, pero la muerte es la completa no-identidad, pues se ha disociado aquello que siente de aquello que reflexiona.

Las obras de la imaginación onírica son tan poderosas que pueden convencer que ciertas formas de morir son más valiosas que otras, pues acarrean honores y homenajes suntuosos. Este es escondrijo del deseo de adquirir poder y gloria que busca una suerte de permanencia en la memoria de los que sobrevivirán: es la pasión del orgullo. La cuestión de la ambición personal era de la mayor importancia en una cultura del honor como era la grecolatina en la cual la muerte sin haber adquirido un nombre o sin dejar descendencia, era resentida como una mácula. Los héroes homéricos, por ejemplo, temen sobre todo morir sin haber construido un gran renombre y prefieren, como Aquiles, una gloriosa muerte prematura al deshonor de morir en su lecho, «como una vieja». Los epicúreos desestiman por completo esta muerte gloriosa y le quitan todo lustre a este engaño colectivo. Cualquier persona inteligente —escribe Filodemo— sabe que no hay nada glorioso en morir en un campo de batalla; es verdad que algunos grandes militares obtienen su parcela de renombre, pero la mayoría, que también combatió con valor, murió entre las líneas «como animales de granja»[110] y no importa con cuanto brío participaron, nadie recuerda cómo murieron. La muerte gloriosa no refleja en sí misma una vida en el bien; las más de las veces es un hecho aislado que sirve para encubrir las fechorías anteriores. Esta muerte ofrece el cebo ilusorio de un funeral o un mausoleo suntuoso, pero esto es tan absurdo como creer que en el Hades unos están mejor vestidos que otros. El funeral que Alejandro ofreció a Hefaistos fue deslumbrante, pero este no lo ha gozado ni un ápice y se encuentra tan miserable en su fin como cualquier otro. Entonces ¿qué es lo que impulsa a estos insensatos? No puede ser un deseo natural y necesario porque este apuesta por la vida; tiene que ser un deseo infortunado, in-

109. Filodemo, citado por T. Voula, p. 279.
110. *Ibíd.*, p. 291.

alcanzable, porque aun si se logra, no tiene importancia para el que lo obtuvo, pues está muerto.[111] Poco importa incluso si el cuerpo recibe una sepultura adecuada pues todo el mundo sabe que seguirá un proceso de descomposición y desintegración. Para una filosofía que apuesta por la vida, la muerte en sí no tiene diferencias. No hay ninguna razón para elegir una causa más que otra, porque todas conducen al mismo resultado: la inconsciencia total.

La muerte es la gran niveladora pero los seres humanos la rodean de valores imaginarios: en algunos casos la exaltan, en otros la detestan y ambas cosas sin motivo. No hay ningún valor humano en la muerte. Elegir una forma de morir por sobre otra es adoptar el ridículo de darle dimensiones trágicas, épicas o cómicas a un hecho que es siempre el mismo. Puede sonar deshumanizante, pero es porque para esta filosofía lo que importa no es cómo se muere, sino cómo se ha vivido. Lo significativo no es si uno muere aquí o allá sino la forma en que se ha conducido la vida. Desde luego, es normal considerar miserables a aquellos injustos que se pasan la vida violentando a los demás y que al final, debido a sus actos, mueren violentamente. Pero lo que es de lamentar no es su muerte, sino su vida, lo mucho que dañaron. Aun para el criminal, lo lamentable es la vida, no la muerte, pues esta no tiene más que un rostro, monótono y uniforme para todos. Para esta filosofía ninguna mala persona puede ser realmente feliz y, por ello, acabará infelizmente, y ninguna buena persona puede ser realmente miserable aun si la muerte le sobreviene.

Lo más absurdo es que el miedo a la muerte se trueca, por obra de las creencias, en su contrario, y provoca en ciertos seres humanos una aversión a vivir tal que comienzan a interrogarse si merece la pena continuar. En la filosofía de Epicuro tal aversión a la vida, tal tendencia a la auto-destrucción, está completamente desterrada. La suya es una meditación para la vida, no para la muerte. El suicidio le parece una decisión irracional impulsada por la imaginación acerca de ciertos tipos de vida y de muerte honorable. Para el epicúreo siempre es posible enfrentar cualquier adversidad si se reconoce el verdadero valor de lo que es esencial. Por eso Filodemo arremete con un torrente de acusaciones contra aquellas filosofías que ofrecen soluciones que

111. *Ibíd.*, p. 291.

van contra la vida y esto incluye a Platón, a Sócrates y a los neoplatónicos, para quienes es preferible morir lo más rápido posible pues la separación del cuerpo es benéfica para el alma que suponen inmortal. Para Epicuro es totalmente ridículo pensar constantemente en la muerte como algo deseable y aún más extraer de ello alguna satisfacción.[112]

El miedo a la muerte alentado por los sueños es una angustia difícil de combatir y todos los recursos de la filosofía deben ser movilizados para ello. La Rochefoucauld escribió que ni el sol ni la muerte pueden ser vistos de frente, pero Epicuro decidió hacerlo con una estrategia bastante clara: retirarle su aspecto temible convirtiéndola en un proceso natural, exento de sufrimiento para un ser sensible como lo somos todos. Una correcta comprensión de la muerte hace más lograda y más feliz la vida terrenal, pues aquel que no teme a la muerte no teme perder la vida. Liberados de ese miedo, transformados en su «yo», los soñadores descubren el infinito valor de la existencia que es una oportunidad única, inesperada y maravillosa. Entonces, el impulso por vivir se multiplica, no por inercia, sino porque ese placer de vivir alimenta su propia motivación de seguir viviendo, aun si se está consciente de todo puede acabar inesperadamente.

El soñador impasible: el placer catastemático

Para Epicuro la filosofía no es una torre de marfil, una suerte de persecución hermenéutica de ideas inútiles, sino un saber que debe conducir a los hombres a la realización de su verdadera naturaleza. Ya desde el tiempo de Lucrecio la doctrina había tomado el significado de un acto terapéutico y su fundador se había convertido en un sanador espiritual que había abierto a los hombres la vía de su liberación. El poeta Petronio, por ejemplo, hará decir a uno de sus personajes que Epicuro era un «hombre divino».[113] Pero esta liberación no puede lograse sino al precio de abandonar el «yo» de la turbulencia en beneficio de una Verdad propuesta por la filosofía como el placer de la impertur-

112. Probablemente Epicuro tenía en mente a Hegesias el cirenaico, llamado «el aconsejador de la muerte», quien recorría el país promoviendo el suicidio inmediato, aparentemente con cierto éxito.

113. Petronio, *El satiricón*, 104, 1-4, citado por Kragehund, Patrick, p. 440.

babilidad, de ausencia de toda inquietud. El individuo deberá «ocuparse de sí mismo», lo que quiere decir transformar esta verdad filosófica en principio permanente y activo de su existencia. El verdadero «yo» no es sino la actualización de esa verdad que es la serenidad imperturbable. La pregunta que guía su acción sobre sí mismo es entonces: ¿qué forma debe tener la vida cuando se trata de ponerla en relación con la verdad?[114]

Liberarse de los poderes alucinatorios de la imaginación, por ejemplo del dolor que deja un sueño aterrador, es uno de los índices de esa serenidad que, en Epicuro, es la forma más alta placer. Esta asociación entre placer y serenidad es la mayor novedad —y la más audaz— de la doctrina. Después de todo, la idea de «placer» parece remitir más bien a exaltación, emoción, movilidad. El primer paso de Epicuro consiste en distinguir entre un sentido vulgar y un significado filosófico del placer: el sentido vulgar es simplemente la satisfacción de los sentidos: la comida, la bebida, el erotismo, y lo conocemos todos. El segundo significado, desconocido para la mayoría, es un placer del espíritu. Esta no era del todo una invención de Epicuro pues tenía un antecedente en Aristóteles, quien distinguía entre placeres en movimiento y placeres en reposo.[115] La audacia consistió en convertir a la ausencia de inquietud en la forma más alta de placer. A los placeres en movimiento, Epicuro los llama «cinéticos» (de ἡ Κίνησις, «movimiento») y al segundo, «catastemático» (de τὸ κατάστημα, «situación», «estado»). Los placeres cinéticos son desde luego episodios de alegría, de intensa experiencia sensorial. El placer catastemático, a la inversa, surge en el momento en que, liberado de todo sentimiento de carencia, el individuo alcanza un estado perfecto de serenidad que es llamado *ataraxia*, ἡ ἀταραξία, impasibilidad, ausencia de inquietud o *aponía*, ἡ ἀπονία, ausencia de dolor. El bien supremo que la naturaleza reclama no es más que la ausencia de dolor: al cancelar todo dolor (por ejemplo, el miedo a la muerte o el miedo a la pobreza) lo que resta es *su Otro*, el placer que emerge naturalmente, y el bien no es más que esto mismo.

Naturalmente, esta concepción del placer imperturbable choca con la idea común de placer. En la época de Epicuro esta idea vulgar del placer era predicada por la filosofía cirenaica,

114. Foucault, Michel, *Le courage de la vérité*, pp. 202 y ss.
115. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, capítulo 13-14, 1153a-1154b.

encabezada por Arístipo.[116] Los cirenaicos tomaban como básicos dos estados de ánimo, el placer y el dolor; ambos suponen movimiento pero el primero es un movimiento suave mientras el segundo es un movimiento áspero. Según Arístipo no es concebible ningún otro estado de ánimo y por tanto la ausencia de dolor no es un placer, sino la disposición que corresponde a un durmiente. Los cirenaicos no cesaron de hacer burla del placer catastemático de los epicúreos: para ellos toda sensación es, o bien un placer o bien un dolor, y el reposo que sigue al placer no es ni lo uno ni lo otro; por ende, para ellos la imperturbabilidad es simplemente la experiencia de un cadáver. La doctrina de Epicuro afirma, por el contrario, que existe un tercer estado de ánimo que surge en el momento en que se elimina el dolor: evitar el mal es el bien mismo, porque no hay un lugar donde poner el bien si no hay nada doloroso que impida su aparición: «Cuando las pasiones que nos perturban son suprimidas, las cosas que producen placer vienen a reemplazarlas, vienen a tomar su lugar».[117] Una vez alcanzada la satisfacción básica del cuerpo lo que sigue es un estado de equilibro, de armonía, que por supuesto no es perceptible para los disolutos quienes solo esperan un nuevo placer momentáneo para existir, pues «existir» quiere decir para ellos «correr de un placer al siguiente», sin cesar. Esto es exactamente lo que Epicuro reprocha a los cirenaicos quienes no logran ver que la satisfacción de los placeres cinéticos es una tarea ilimitada, pues apenas satisfechos empiezan su preparación para reaparecer. Es verdad que la ausencia de dolor no es en sí misma un placer, pero ella permite acceder a un estado de armonía y de equilibrio interior que es el placer de la quietud.

Esto de ningún modo significa que se deba renunciar a los placeres corporales. De hecho, Epicuro sostiene que no hay forma de decidir qué es el Bien si se suprimen los placeres corporales: «Yo desde luego, no sé cómo imaginar el bien si suprimimos los placeres de los sabores, si suprimimos los placeres del sexo, los de los sonidos y los de las formas bellas».[118] No puede haber un Bien

116. Quién afirmó, ante la puerta de un lupanar: «No es feo el entrar sino el no poder salir», Diógenes Laercio, *op. cit.*, II, 69 y ss. Lampe, Kurt, *The Birth of hedonism, The cyrenaic philosophers and pleasure as a way of life*.

117. Diógenes de Oenoanda, cit. por Salem, Jean, *Tel un dieu parmi le hommes*, p. 130.

118. Diógenes Laercio, *op. cit.*, X, 5.

abstracto, despojado de todo elemento sensible, porque el ser humano siente y reflexiona simultáneamente. La oposición entre placeres corporales y placeres del espíritu es pues artificial. Pero si todos los placeres son estimables, no todos los placeres deben ser perseguidos de la misma manera: los placeres corporales tienen el inconveniente de ser lábiles, pasajeros, mientras los placeres espirituales son duraderos, permanentes. La única diferencia entre ambos placeres es de intensidad o, en palabras de Epicuro, de «condensación»: en el cuerpo, el placer es «concentrado», puntual, temporal, en el alma es «extendido», imperecedero. Si los placeres psíquicos son más importantes que los placeres del cuerpo, es porque este solo sufre las carencias que le afectan en el presente mientras el alma sufre por los placeres pasados, presentes y futuros. Sin desdeñar a la carne, el placer más alto no está en ella, sino en el espíritu. Por tanto, el placer catastemático adquiere su significado pleno cuando es referido a la dimensión psíquica del ser humano, pues de otro modo se convertiría en un estado de insensibilidad. Es por eso que resulta más adecuado traducir «catastemático» no como «quietud» sino como «constitución», «situación», pues es un estado espiritual activo, una forma de permanencia que se aproxima más bien a los «placeres inalterados» de los que habla Aristóteles. En consecuencia, la ausencia de dolor es el límite más alto del placer, el placer imperturbable: más allá de este punto el placer puede variar en su género pero no puede variar en intensidad o en grado. Si la totalidad del yo está gozando del placer catastemático, ni los sueños pueden alterarlo; Epicuro lo llama *pléroma*, τὸ πλῆρωμα, «plenitud»: un estado de felicidad tan completo en sí mismo que no puede ser incrementado.

El placer catastemático, la serenidad imperturbable, tiene una importancia capital en la subjetividad que resulta, en la concepción que el «yo» tiene de sí mismo. Ante todo porque coloca a la conciencia de sí en el tiempo presente, pero en una especie de presente perpetuo, una suerte de liberación de la temporalidad. El placer de la quietud implica tener una elaborada actitud respecto al tiempo, a fin de permitir que emerja la plenitud del instante. La felicidad verdadera del «yo» no es una serie de satisfacciones sucesivas en el tiempo, sino una permanencia ininterrumpida que evade la temporalidad y con ello la incertidumbre: es la integridad del bello presente.[119] El «yo» del placer im-

119. Salem, Jean, *Tel un dieu parmi les hommes*, p. 58.

perturbable está en cierto modo «fuera de la duración». Es por eso que Epicuro lo equipara a la vida de los dioses, pues la vida de estos no tiene ni pasado ni futuro, contenida como está en los límites del presente inmutable que suele confundirse con «eternidad». Ajeno al tiempo, en la vigilia o en el reposo, en cada instante de serenidad se concentra todo el placer, de manera que más duración no agrega nada. En los placeres corporales importa sobre todo el período de la duración, pero el gozo más verdadero y la vida más perfecta se bastan a sí mismas, abstracción hecha del tiempo. De aquí proviene una de las tesis más atrevidas de Epicuro: el tiempo limitado y el tiempo ilimitado contienen la misma cantidad y calidad de placer: «El tiempo infinito y el tiempo limitado tienen igual cantidad de placer, siempre que sus límites se midan mediante la razón».[120] Por ello, no admite que la muerte deba ser temida porque la vida ha sido demasiado corta o incompleta: para aquel que vive el placer imperturbable, un instante equivale a una eternidad y una vida más larga no aporta nada nuevo. En su exposición sobre este punto, Filodemo usa el ejemplo de Pitocles, cuya completa felicidad no se vio disminuida por su muerte temprana, mientras encontramos viejos tontos cuya vida siempre será prematuramente detenida, porque nunca están satisfechos con nada.[121] El placer de vivir es un gozo auto-suficiente: «La carne entiende que los límites del placer son ilimitados y es ilimitado el tiempo que se lo proporciona. Por otro lado, la mente al tomar conciencia del fin y del límite de la carne y al librarse de los temores de la eternidad, alcanza la vida perfecta y ya no necesita de ningún tiempo infinito».[122] La ausencia de dolor (*aponía*) produce la ausencia de inquietud (*ataraxia*) y esta a su vez la conciencia de la plenitud del vivir en un presente que nunca cesa.

En esta filosofía no puede decirse incluso que los seres humanos «buscan» el placer porque el placer no es un fin arbitrario, algo que la voluntad podría querer o no querer. Al perseguirlo, ellos no hacen más que desplegar su propia naturaleza: «precisamente por eso decimos que el placer es el fin último y el fin de vivir feliz. Pues lo hemos reconocido como el bien primero y connatural y de él tomamos el punto de partida de cualquier

120. Epicuro, *Máxima Capital*, 19.
121. Filodemo de Gadara, citado por Tsoula Voula, p. 257.
122. Epicuro, *Máximas Capitales*, XX.

elección y rechazo y en él concluimos al juzgar todo bien con la sensación como norma y criterio».[123] El placer es uno con la vida y el dolor es algo opuesto a la vida. ¿Cómo lo demuestra?, observando la conducta de los animales y de los infantes, cuando aún no hacen uso de la razón, cuya conducta consiste en hacer suyo aquello que concuerda con su preservación y rechazar aquello que la amenaza o la niega.[124] Epicuro no está afirmando que es mejor actuar en ausencia de la razón o que la razón es desdeñable; más bien sostiene que es espontáneo aceptar el placer y rechazar el dolor aun antes que la razón actúe. Epicuro no cree haber descubierto el placer sino que simplemente lo ha colocado en su verdadero lugar y con ello logra que se le reconozca en su valor real. El verdadero Bien se siente porque la naturaleza lo grita: ¿quién necesita una definición del placer para reconocerlo? Cada uno sabe lo que es y no hay manera de convencer al cuerpo de lo contrario: el placer es inmediato, al fin es sensación, y por ello mismo es garantía de certeza. Él indica, sin subterfugios, lo que debe ser aceptado y lo que conviene ser rechazado: «(Simplemente) hay que tener sentidos y ser de carne, y entonces el placer aparecerá como un bien».[125]

El «yo» epicúreo en la vigilia y como soñador calcula toda su acción en referencia al placer de la serenidad que es su *telos* final. La conciencia que tiene de sí mismo decide y elije en función de este fin al cual se subordina todo lo demás. Para escándalo de la antigüedad este «todo lo demás» incluía a la virtud. En efecto, el «yo» epicúreo estima la virtud pero no la persigue por sí misma pues no la considera el bien primario: solo la busca porque ella tiene mejores posibilidades de producir una vida placentera y dichosa. Según la doctrina, ni la justicia, ni la templanza, ni el valor serían buscados si no tuviesen como resultado una situación placentera. La acción virtuosa no tiene un valor intrínseco (aunque ciertamente puede constituir una dimensión de la vida buena). Epicuro se coloca así en cierto modo fuera de las «éticas de la virtud» de la antigüedad. Naturalmente esto les atrajo severas críticas: según Cicerón, «aquí las cuatro virtudes cardinales son re-

---

123. Epicuro, *Carta a Meneceo*, § 128-129.

124. «El placer es el *telos* y se muestra en el hecho de que desde que nacen los animales sin razonar están plenamente satisfechos por el placer pero rechazan aquello que los molesta». Diógenes Laercio, *op. cit.*, X, 137.

125. Plutarco, *Contra Colotes*, 27, 1122d.

ducidas a satélites y sirvientes del placer».[126] Y no se equivoca: estrictamente hablando, entre los epicúreos no hay un concepto de obligación o de mal moral. El «yo» epicúreo no responde al bien o al mal, sino solo al placer. Él actúa con justicia, pero no por amor a la ley sino para no perturbar su serenidad porque «el justo está sumamente tranquilo, mientras el injusto está lleno de la mayor inquietud».[127] El sujeto no se define en relación a una ley que le sea externa sino en relación consigo mismo, con su imperturbabilidad. Él no busca en su interior la fuerza racional para obedecer a la ley, sino a la inversa, él obedece a la ley como parte de su estrategia para alcanzar un «yo» sereno: lo que importa en esta ética no es la ley obligatoria, sino el «yo».

Definiendo al placer como el *telos* de la naturaleza humana Epicuro no hace más que seguir la vía que desde Sócrates había sido practicada por la filosofía griega. Era preciso, en efecto, conocer la naturaleza del hombre, su propósito real, y con ello determinar el modo de vida que le permitiera desplegar esta esencia, su excelencia. A partir de Sócrates, el bien moral no era otra cosa que la actualización de esa esencia, la efectuación de lo que se es. Esto le otorga a la ética de Epicuro un aspecto muy distante de moralidad moderna del «deber ser», es decir la realización de un imperativo a cumplir que le resulta totalmente ajeno (y contario) a sus impulsos. Es porque según Epicuro al Bien se llega siendo lo que cada uno es esencialmente y no luchando consigo mismo para obedecer a algo que «debe ser» pero que no es. Para él, la naturaleza y el bien coinciden exactamente en el placer.[128] No se puede decir que persiguiendo el placer los seres humanos hacen algo malo porque, ¿quién puede condenarlos? ¿La razón? Pero esta carece de autoridad porque aquellos han actuado antes de consultarla. Es por su naturaleza, sin que la razón intervenga, por la que el placer es perseguido desde que se nace: «Epicuro ha prescrito una vida ordenada según el placer [...] él enseña que el placer es la energía humana bien comprendida».[129] Lo mismo que en otras filosofías helenísticas, todas ellas

126. Cicerón, *De los fines, los bienes y los males*, I, XV, 79.

127. Epicuro, *Máximas Capitales*, XVII.

128. Según Plutarco, quien con frecuencia busca denigrar al filósofo, Epicuro ponía el mayor placer en el vientre. Plutarco, *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro*, 2, 1087b.

129. Salem, Jean, *Tel un dieu parmi les homme*s, p. 112.

anteriores al cristianismo, no hay una naturaleza culpable de origen que no puede ser alterada, sino que por el contrario, es la verdadera naturaleza humana la que ha sido desfigurada, sea por la exigencias del desarrollo de las comunidades, sea por los errores de juicio que cometen los ignorantes. Pero esta turbación puede revertirse. Los seres humanos son desdichados por ignorancia de sí mismos y basta que el individuo tome conciencia de sí mismo y retorne a sí, para recobrar su libertad. Es esta capacidad de revertir la situación lo que otorga al «yo» epicúreo una gran libertad: la capacidad de constituirse a sí mismo, la capacidad de dominar su discurso interior, de hacer una elección irreductible de existencia.

Para ello es preciso volver a considerar la clase de deseos que movilizan su acción. Como se ha visto la desazón proviene de los deseos ilimitados que la superstición en los dioses y la angustia ante la muerte le han impuesto. El hombre es desdichado porque es esclavo de su imaginación la cual lo ha llevado a poner un valor desmesurado en las cosas externas, extrañas, superfluas, de las que se puede apropiar, pero cuya posesión es contingente y problemática. Las cosas externas pueden producirle sin duda un cierto placer, pero como son transitorias renacen, haciéndose sentir mediante el dolor de la carencia. En estos placeres lo dominante son los objetos y la parte dominada es el sujeto. En consecuencia, el movimiento de liberación se inicia con la comprensión de que es el «yo» el que produce su propio placer y nunca las cosas externas. El primer paso en la constitución del verdadero «yo» es la toma de conciencia que aconseja al sujeto separarse de las cosas que le son ajenas. Al retirar a las cosas externas su valor imaginario, el «yo» alcanza un estado de lucidez perfecta y establece una relación mucho más intensa consigo mismo: «esta concentración en sí mismo supone un cierto desdoblamiento por el cual el yo rehúsa confundirse con sus deseos, toma distancia en relación a los objetos de su apetencia y toma conciencia de su poder de separarse de ellos. De este modo, se eleva desde un punto de vista limitado y parcial a una perspectiva universal, sea de la naturaleza, sea del espíritu».[130] En este proceso de diferenciación entre el yo y lo que le es extraño, la conciencia reencuentra los dominios de deseos que Epicuro había indicado: los deseos naturales y necesarios: no tener hambre, no tener sed y no tener

130. Hadot, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, p. 292.

frío.[131] De este modo, se establece un límite racional al placer que reposa en las demandas irremplazables de la naturaleza sensible. Los placeres de la carne, si se les retira lo que la imaginación agrega, son fáciles de comprender y discernir. Ellos no son misteriosos: el misterio está en por qué los seres humanos sacrifican su bien a cambio de la inseguridad de las riquezas que carecen de valor real para la vida.

De modo que lo decisivo es que el yo produce su propia libertad cuando establece este límite racional. El «yo» soñador retorna a sí mismo cuando pone un freno a los deseos de su imaginación antes que dejarse arrastrar por ellos, porque ha comprendido que, entregado a las exaltaciones de su fantasía, pierde toda autonomía. En el fondo, se trata de que el «yo» establezca una disciplina del deseo, un cálculo racional de sus pasiones. Lo que desde luego significa una reforma completa de sus creencias ¿Por qué puede hacerlo? Porque ha desarticulado el origen del miedo y la superstición promovidos por los sueños y ya no es la marioneta de esos impulsos. Lo que es fundamental en la nueva constitución del «yo» es mantener la capacidad de reflexionar sobre las creencias y los deseos propios, delimitándolos mediante el uso de la razón hasta alcanzar la ausencia de dolor. El placer es un impulso de su naturaleza pero debe ser evaluado por el juicio mediante la capacidad de valorar correctamente: «El principio de todo esto y el bien máximo es el juicio y por ello el juicio es más valioso que la propia filosofía [...] él nos enseña que no existe una vida feliz sin que sea al mismo tiempo juiciosa, bella y justa, ni es posible vivir con prudencia, belleza y justicia sin ser feliz».[132] Toda la diferencia de Epicuro con otros hedonismos disolutos se juega aquí: en la separación entre el placer indiscriminado y el límite racional impuesto. Para él, todo placer concuerda con nuestra naturaleza sensible, pero no todo placer concuerda con nuestra naturaleza racional. Eso es lo que distingue al «yo» epicúreo del hedonismo del libertino: «Si los medios que procuran placer a los libertinos desvanecieran los temores de sus mentes [...] y aun los límites de los deseos y de los dolores,

131. Como sabemos, los placeres naturales pero no necesarios no provocan dolor al cuerpo pero pueden atormentar al alma, como el amor y el sexo. Los deseos ni naturales ni necesarios, obra de la imaginación, sumergen al alma en un estado de inquietud y en cambio su satisfacción no produce ningún placer duradero.

132. Epicuro, *Carta a Meneceo*, § 132.

nunca tendríamos nada que reprocharles, pues estarían llenos de placeres por todos lados y no sufrirían, ni en el cuerpo ni en el alma, lo que constituye ciertamente el mal».[133]

Los placeres deben ser estimados en función de los resultados dolorosos que pueden provenir de su aceptación. Aquellos que no saben hacer esta estimación se verán tarde o temprano sometidos a dolores mucho mayores. El «yo» impasible depende de realizar esta aritmética del placer: «Estoy colmado de placeres —escribe Epicuro— cuando vivo de pan y agua, y escupo sobre los placeres lujosos, no por sí mismos, sino por las cosas desagradables que les acompañan».[134] Contra la creencia común, la disciplina del deseo en Epicuro enseña que los placeres de la carne no son indomables. Ejercer la libertad del yo es quitarse todas las ataduras provenientes de la imaginación, no dejarse llevar por esta sino a la inversa, devolver a la conciencia el control sobre lo que le viene de afuera. Ser feliz en la serenidad no es imposible: basta con saber juzgar las cosas de otra manera, imponer al alma una cierta forma en sus elecciones. El resultado es la ausencia de dolor y de inquietud que da paso al placer imperturbable y esta impasibilidad es el remedio infalible para encontrar la armonía del ser vivo. La vida impasible es un estado espiritual activo y no la experiencia de un cadáver, pero ella implica la capacidad y la disciplina de permanecer inmóvil en sí mismo en lugar de afanarse por adquirir, poseer, arrebatar. Es sustituir los placeres momentáneos, pasivos y superficiales por uno solo, imperecedero y profundo: el bien y la serenidad, y, entonces, inconmovible, se gozará del placer de estar vivo, de día y de noche.

El «yo» epicúreo

La filosofía de Epicuro es un poderoso proyecto destinado a retirar todo aquello que, como la superstición, coarta la libertad humana y el goce de la existencia. Por eso ha debido enfrentar a los sueños, grandes promotores del miedo. Su descubrimiento es que esas inquietudes son obra del sistema de creencias que la mente se da a sí misma. Alcanzar la libertad significa modificar

133. Epicuro, *Máximas Capitales*, X.
134. *Epicurea*, edición de H. Usener, 181, citando a J. Estobeo.

esas creencias, transformar el estado del alma, elaborar un «yo» renovado. Lejos de ser una idea inmutable alojada en lo más profundo del ser, el «yo» epicúreo es una categoría que se especifica, que se edifica a sí misma. El alma no es, para Epicuro, una suerte de sustancia de la que ser humano estaría dotado de una vez y para siempre, sino el punto en el que se concentra la elaboración de sí, la parte de sí mismo a la que el individuo dirige su atención para modificarla. De acuerdo con Epicuro, la meta a alcanzar es la serenidad que pone al hombre a cubierto de toda tempestad exterior: «Fortuna, estoy al abrigo de tus ataques», escribió Metrodoro.[135] Esta disposición interior es lo que hace de este «yo» epicúreo un momento único en la historia de las prácticas de la subjetividad.

Ante todo es preciso que la conciencia se concentre en el valor de la existencia presente: el epicúreo vuelca toda su concentración hacia el instante que está viviendo. La razón es que toda inquietud proviene del movimiento de los placeres corporales, siempre renacientes e insatisfechos. Según los cirenaicos, adversarios del filósofo, el bien consiste en moverse, en correr de placer en placer, en incrementar el goce actual pasando a otro nuevo goce. Es decir, los cirenaicos están inmersos en el tiempo. Para Epicuro, por el contrario, el bien es permanecer en el presente sin inquietud, inmóvil en sí mismo, sin lucha, sin afanarse por conseguir algo ni preocuparse por perder algo: «Los cirenaicos tienen como precepto último ¡Cambia! ¡Vive en el tiempo!, mientras que el precepto de Epicuro es ¡Permanece en ti mismo! ¡Vive fuera del tiempo!».[136] Tal elección de vida exige una profunda intensificación de la relación de sí a sí mismo,[137] a fin de adquirir conciencia del simple valor de existir (valor inadvertido para el común de los hombres). Por eso, situarse en el presente es a la vez una transfiguración de la conciencia del «yo» y un progreso espiritual.

---

135. Metrodoro, fragmento 49, citado por Salem, Jean, *Tel un dieu parmi les hommes*, p. 63.

136. Salem, Jean, *Tel un dieu parmi les hommes*, p. 97.

137. «Intensificación» porque el yo supone siempre algún grado de conocimiento de sí. El término lo tomamos de Foucault: «Una intensificación mayor en la relación a sí, es decir de las formas en las cuales el sujeto ha sido interpelado a tomarse a sí mismo como objeto de conocimiento y dominio de acción a fin de transformarse, corregirse, purificarse o buscar su salvación». Foucault, M., *Le souci de soi*, p. 56.

Ahora bien, esta concentración no sería posible si el «yo» de dejara arrastrar por la totalidad del flujo de la vida. Es pues indispensable practicar la separación de aquello que se hizo en el pasado y de aquello que depara el futuro. De ahí provienen dos ejercicios espirituales que el epicúreo debe realizar constantemente: en torno al pasado efectuar una «reminiscencia selectiva», es decir habituarse a recordar con gratitud los momentos de bienestar, eclipsando los momentos que pudieron parecer desgraciados. En Epicuro la memoria es objeto de un ejercicio espiritual que reposa en una «técnica del olvido» que deja atrás lo malo —y que los sueños reviven— y recibe con agradecimiento todo lo que ha advenido. En cuanto al futuro —que los sueños presagian— no hay que temerlo ni intentar descifrarlo sino sencillamente esperarlo con ánimo sereno. No hay que esperar que un día llegue la vida verdadera porque esta ya está transcurriendo. Es un tonto el que vive en la espera del futuro malgastando su presente: «No hay que despreciar lo que se tiene por el deseo de lo que nos falta, sino que debemos considerar que también lo que ahora se tiene era antes un deseo».[138] Si los sueños son objeto de reflexión es porque no hacen otra cosa que amedrentarnos con las desgracias por venir o revivir los momentos desdichados. Explicar los sueños denota una actitud distinta hacia el tiempo por parte de un yo «que agradece a la naturaleza y a la vida las cuales nos brindan sin cesar, si sabemos reconocerlo, el placer y la alegría».[139] El epicureísmo es el arte de comprender científicamente los sueños a fin de vivir la serenidad del instante.

Cada una de las acciones de la vida debe ser calculada en referencia al placer de la quietud que es su *telos* final. Pero este cálculo requiere en primer lugar una disciplina entrenada en saber qué querer y que conviene rechazar. Aprender a disciplinar los deseos para concentrarlos en lo natural y necesario es una fórmula sencilla, pero conduce a una transformación radical de la vida. Ante todo porque exige modificar la disposición interior del agente, sustituyendo su experiencia inmediata por un conjunto de dogmas, principios y prácticas surgidas de la filosofía. Es preciso aprender a vivir bajo otras normas. Pero puesto que esta transfiguración de sí debe ser permanente, la filosofía tiende a identificarse con la vida entera del individuo: es preciso *ser* de

138. Epicuro, *Sentencias vaticanas*, 35.
139. Hadot, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, p. 141.

cierto modo.[140] En segundo lugar, aquel que sabe dominar los deseos de la imaginación inevitablemente se aleja de la vida cotidiana de los demás. De ahí la sensación de extrañeza que provoca aquel individuo que vive una vida filosófica. A diferencia de la conciencia ordinaria, aquel exhibe un «yo» que no se deja avasallar por los sueños amenazantes, por los temores cotidianos; su vida refleja un alma más activa, más consciente de sí y menos pasiva ante lo que se le ofrece. Esta decisión de vivir en libertad, dependiendo solo de sí mismo debe además renovarse a cada instante, esto es establecer una conducta, una línea de acción permanente. Lo mismo que otras filosofías helenísticas, el epicureísmo cree en la libertad gracias a la cual el hombre tiene la oportunidad de modificarse a sí mismo, de reformarse, de realizarse. Por eso es un discurso sobre la libertad: sobre las formas de libertad que aún están a nuestro alcance.

A través de su experiencia ante lo sueños nos hemos propuesto insertar al «yo» epicúreo, con su singularidad, en la historia de las prácticas de la subjetividad en occidente. Su particularidad consiste en que se constituye como un «yo en situación».[141] «En situación» significa que reflexiona y actúa desde una cierta circunstancia, esto es, respecto al placer de la imperturbabilidad que persigue. Se diferencia de otras formas del «yo» porque ante sus sueños no se pregunta —como lo haría un sujeto moderno—: ¿cuál es la verdad que subyace dentro de mí, inexplorada?, sino que se interroga: ¿qué debo elegir en cada instante para proseguir con mi vida impasible? En otras palabras, el yo epicúreo es una forma de experiencia de sí que no se concibe como un yo sustancial y permanente, algo que desde siempre es idéntico a sí mismo. Tampoco es un yo meramente «subjetivo», porque no se detiene en la exploración de su propia intimidad, en la mera contemplación de sí mismo y de su inaprehensible subjetividad. Dialoga desde luego consigo mismo en una suerte de discurso interior, pero no para descifrarse, sino con el fin de confirmar aquellas creencias que preservan a su libertad, y desterrar aquellas creencias que llevan a la servidumbre. Finalmente, tampoco es un «yo» puramente «espiritual» —como su equivalente cristiano—, pues no interroga solamente3 a su alma, sino también a

140. Hadot, Pierre, «La philosopie est-elle un luxe?», en *Exercises Spirituels et philosophie antique*, p. 364.

141. Morel, Pierre-Marie, *Épicure*, p. 115.

su cuerpo, a las sensaciones de placer y repulsión que lo orientan hacia el bien que ha elegido. Este «yo» debe tomar conciencia de la estrecha relación entre su alma y su cuerpo porque el placer es un criterio de verdad infalible de lo que se debe aceptar o rechazar y para ello debe tener transparencia de las condiciones y límites físicos de su existencia corporal. Según Epicuro, para alcanzar una vida lograda no puede dejarse en el olvido la naturaleza sensible y mortal del hombre.

En suma, el sujeto epicúreo posee un «yo situado», es decir posee una interioridad, pero esta es resultado de ciertas opciones, de un juicio racional en sus elecciones. Su existencia no es una serie de accidentes externos que le ocurren a un «yo» que sería permanente e invariable, sino a la inversa, obtiene su continuidad espiritual a pesar y contra los cambios que le vienen del exterior. Es un «yo» vigilante de sí: «Estos consejos y otros similares medítalos día y noche en tu interior y en compañía de alguien que sea como tú y así, ni estando despierto ni en sueños sentirás turbación». En suma, la filosofía de Epicuro no tiene una concepción sustantiva del «yo», sino una concepción dinámica, en el sentido de que la conciencia es un determinado estado, una disposición entre el alma y el cuerpo que debe ser preservada, mediante los juicios racionales, contra las amenazas de la variabilidad.[142] Es un «yo» cuya identidad se preserva mediante las múltiples elecciones a las que la vida le obliga, por ejemplo ante los sueños amenazadores, para detectar su mecanismo y derrotar sus advertencias. Entre los epicúreos el «yo» es un encadenamiento de valoraciones y decisiones entre las muchas afecciones que nos asaltan continuamente y por ello es una disposición interior que debe renovarse una y otra vez, en cada instante. Su singularidad permite comprender que no hay una única relación posible entre subjetividad e interioridad, que en el ser humano existen otras posibilidades conceptuales, lo mismo que otras formas específicas del interior mental. Existe una variedad de prácticas de la subjetividad porque la «forma sujeto» no es un absoluto, sino una forma histórica, resultado del esfuerzo humano por hacerse aparecer uno mismo a uno mismo. El de Epicuro es un discurso acerca de esta libertad del ser uno mismo por sí mismo que, si se logra, permitirá «vivir como un dios entre los hombres».[143]

142. *Ibíd.*, p. 135.
143. Epicuro, *Carta a Meneceo*, § 135.

PARTE II

GRANDES SOÑADORES

La experiencia de los soñadores en la antigüedad fue muy diversa. Las doctrinas filosóficas de que nos hemos ocupado no eran más que una entre muchas vivencias posibles. Independientes de la filosofía, una serie de hombres y mujeres dejaron testimonio de sus revelaciones y sus sueños y de la manera en que estos influyeron en su existencia. A este grupo de individuos los hemos llamado «Grandes soñadores». Es un grupo heterogéneo: el primero de ellos, aunque es un hombre del siglo II d.C. aún pertenece a la cultura pagana; los otros tres en cambio son testigos de una profunda transformación espiritual: pertenecen a la religión de Cristo, entonces naciente. Un Dios Todopoderoso y Omnisciente es ahora el autor de todas las cosas y gobierna desde un reino trascendente al cual los seres humanos pueden aspirar al precio de enormes esfuerzos espirituales. Él les ha dictado además una serie de mandatos irrecusables ofreciendo recompensas a unos y castigo a los transgresores en una vida infinita más allá de la vida terrenal. En breve, ha cambiado la relación con lo invisible: se ha abierto una escisión entre el mundo y la naturaleza humana y el reino divino, una especie de meta-cosmos, imposible de localizar pues está a la vez en todas partes y siempre «más allá».[1] Ha surgido un nuevo régimen de veracidad: una serie de preceptos que exigen fidelidad y obediencia absoluta ante los cuales los individuos deben confrontarse a fin de modelar sus vidas, corregirlas o justificarlas. No se trata ahora, como entre los filósofos, de alcanzar la libertad individual respecto a los sucesos externos, sino ajustar la existencia de la manera más estrecha posible a las directrices ofrecidas por Dios. Los soñadores que hemos elegido mostrarán, cada uno a su manera, lo que ello significó para la experiencia que hizo de sí mismo.

1. Se trata de una mutación de las ideas que el hombre se hace de sí mismo señalas por Max Scheler en su obra *La idea del hombre y de la historia*.

1

LA RELIGIÓN, LA MEDICINA Y LOS SUEÑOS: ELIO ARISTIDES

En el invierno del año 143 d.C., Elio Aristides, un joven sofista griego proveniente de Esmirna, se dirigía a Roma con el fin de consolidar en la capital del Imperio su prestigio como orador. Sin embargo, en el trayecto se iniciaron una serie de trastornos físicos que acabarían convirtiéndolo en un enfermo crónico durante el resto de su vida. Desahuciado primero por los médicos de Roma y luego por los médicos de su natal Esmirna, Elio Aristides buscó refugio en la fe entregada a Asclepio, el dios salutífero más importante de Grecia. El Dios accedió a las demandas del creyente y a partir de entonces, a través de innumerables sueños y visiones, revocó su fin que estaba próximo, le ofreció remedios medicinales y todo tipo de asistencia que el paciente obedecía con una fidelidad absoluta. Tal intervención divina le permitió conservar la vida. Años más tarde, a propósito de una recurrencia de los malestares, Elio Aristides decidió dejar testimonio escrito de la frecuente comunicación onírica sostenida con Asclepio como un testimonio de agradecimiento y de fe. El resultado fue el libro que el mismo orador llamó *Discursos Sagrados*, un documento de la antigüedad en el que se entrelazan la experiencia de los sueños, la subjetividad, la religiosidad, la medicina y la retórica. Los *Discursos Sagrados*, un libro desdeñado largo tiempo por los especialistas se ha convertido en un medio privilegiado para entrever de algún modo el mundo interior de un individuo del siglo II de nuestra era. Es justamente como una forma particular en la historia de las prácticas de la subjetividad que le hacemos aparecer en escena.

Cuando nuestro orador se decidió a escribir sus *Discursos Sagrados* era ya un hombre de alrededor de 50 años de edad.[1]

1. Aristides había nacido en Mysia el año 117 d.C., pero no hay un acuerdo entre los filólogos acerca del momento de composición de la obra: para

Aristides escribe desde la óptica de alguien que, gracias a la intervención divina, ha superado una prueba que podía haber significado su pérdida total. Su narración es retrospectiva[2] y su objeto es su vida misma; por ello, describe su enfermedad como un itinerario físico y espiritual en el que, cualesquiera que hayan sido las dificultades y las penas, fueron superadas, lo que demuestra por sí mismo la voluntad de Dios y la constancia inquebrantable del orador. Esta doble característica hace que sea extremadamente difícil clasificar la obra entre los géneros literarios de la antigüedad. Por un lado, como testimonio de agradecimiento, los *Discursos Sagrados* pertenecen al género llamado «aretalogías», es decir atestaciones escritas de los milagros recibidos por los devotos de un Dios.[3] Esta tradición testimonial se remonta a uno de los funcionarios del culto de Serapis en Egipto quien era llamado «aretalogos» cuya tarea consistía en celebrar las maravillas del Dios perpetuando sobre materiales durables las curas más extraordinarias realizadas.[4] En el mundo griego, el momento más insigne de la aretalogía está constituido por las 70 curaciones realizadas por Apolo y Asclepio registradas en las cuatro grandes estelas de Epidauro (c. siglo IV a.C.).[5] Vista desde esta perspectiva, la obra de Aristides es el ex-voto desmesurado de un enfermo que describe las revelaciones oníricas a través de las cuales el Dios ha preservado su vida. Pero la obra proviene de la experiencia personal de un notable sofista quien, además de glorificar a Dios, desea mostrar a sus contemporáneos que había sido elegido por la divinidad para ser el primer orador (y, por tanto, el primer hombre) entre los griegos.

---

algunos, el orador debió empezar el año 166, otros como Boulanger estiman la fecha el año 171, y otros más la estiman hasta el año 175 (lo que probablemente es muy tardío pues se considera que el orador pudo haber muerto en torno al año 180 d.C.).

2. Los *Discursos Sagrados* recorren un período de alrededor de 26 años de la vida de Aristides, entre 144 y 171 d.C., con un intervalo silencioso entre los años 156 y 165 d.C.

3. En lo que quizá fue la última obra que llegó a componer, Aristides escribió: «Por ello y por muchas otras cosas, ni en público ni en privado, y ni siquiera en nuestras relaciones sociales con quien nos encontráramos, hemos cesado de mostrarle todo el agradecimiento posible, hasta donde llega nuestra memoria y mientras goce de entendimiento», *Laliá a Ascelio, Discursos 42, 15*.

4. Lee, Pearcy, «Theme, dream and narrative. Reading the *Sacred Tales* of Aelius Aristides», p. 377.

5. Nicosia, Salvatore, «L'autobiografia onírica d'Elio Aristides», p. 176.

Desde esta segunda perspectiva, los *Discursos Sagrados* ofrecen una biografía onírica de sus progresos en el arte oratorio. En efecto, los tres primeros libros de los *Discursos Sagrados* se concentran en las cuestiones de salud física y los tres segundos derivan gradualmente hacia los avatares de la carrera pública y de los éxitos del sofista. Aretalogía y a la vez una suerte de autoexposición, los *Discursos Sagrados* muestran que la identidad de Aristides se desenvuelve en dos grandes ejes: *experiencia onírica-medicina-religiosidad* y luego *experiencia onírica-retórica-religiosidad* y es en ambos dominios donde se interroga y se elabora a sí mismo hasta llegar a ser el hombre que se propone ser.

El carácter de la obra

Como se ha visto, Aristides no era un innovador en el género del agradecimiento a Dios: de hecho, los griegos llamaban *Discursos Sagrados*, ἱεροι λόγοι, a una clase de leyenda que explicaba el origen de un rito o de un culto, una ceremonia de iniciación o una prohibición sagrada y por ello el término puede ser traducido como «relato o narración de la aparición de un Dios o de una Diosa, quienes ofrecen una revelación».[6] El título había sido utilizado previamente en círculos órficos y pitagóricos para referirse a ciertas colecciones de preceptos y revelaciones divinas. Aristides lo adoptó a sugerencia del mismo Asclepio: desde la primera noche de su estancia en el santuario de Pérgamo, el Dios se había revelado a Zózimo, el ayo de nuestro orador, y al referirse a los discursos de su amo, había pronunciado las palabras ἱεροὶ λόγοι.[7] Los sueños y las revelaciones contenidos en los *Discursos Sagrados* son de muy diversa índole: algunos son epifanías en las cuales el Dios prescribe remedios y deja señales de su presencia, otros sueños son terroríficos y angustiosos y otros más tienen un carácter patético o un tono marcadamente megalomaníaco. Aristides parece distinguir bien los diferentes tipos de su comercio onírico con el Dios: aquel dominio que se refiere a su situación como enfermo; aquel otro que implica oráculos o advertencias y finalmente aquellos sueños que se refieren a su actividad intelectual. Los temas de sus sueños son

6. Festugière, André, *Personal religion among the Greeks*, pp. 15-16.
7. Elio Aristides, *Discursos Sagrados II,* 9-10.

convencionales; lo que hace singular a nuestro rétor es su decisión de convertir sus sueños de origen divino en la guía permanente de toda su existencia.

Ahora bien, ¿cómo puede narrarse una experiencia divina acaecida mientras se está soñando? La experiencia divina y el sueño desafían las reglas del orden prevalecientes en el estado de vigilia. Asclepio no pertenece a este mundo y las suyas son obras de Dios que no siguen ni la lógica, ni la secuencia temporal de la experiencia consciente. Esas revelaciones ¿pueden ajustarse a una narrativa convencional? La respuesta a estas preguntas por parte de Aristides fue dejar esta experiencia en toda su extrañeza. Según él, cuando el tema es onírico y divino, la narración no debe adoptar la secuencia causal y otras determinaciones lógicas que caracterizan al discurso ordinario. Esta es la razón de que los *Discursos Sagrados* ofrezcan la apariencia de un gran desorden. Hay una imposibilidad real de que exista una verdadera correspondencia entre la narración literaria y los interminables juegos metafóricos y analógicos que son propios de los sueños y de los milagros.[8] Aristides insiste varias ocasiones en que transcribir la complejidad de las obras de la Providencia es una tarea imposible y por ello prefiere un testimonio personal (y no una narración lógica) de un suceso que deja entrever una realidad muy distinta a aquella de la experiencia humana. Todo esto resulta notable porque en la composición de cualquier obra Aristides, como cualquier otro autor antiguo, estaba sometido a reglas que él no había elegido: la retórica establecía el plan de exposición, el estilo, las diferentes figuras de pensamiento o de elocución que debía utilizar. Aristides renunció a todo ello y aunque escribió su libro teniendo en mente su futura publicación (pues diversos amigos le habían rogado que dejara constancia de su situación como testigo privilegiado de la existencia de la Providencia), probablemente no estaba pensado en lectores «literarios», sino en lectores dolientes y maravillados que se reconocerían más fácilmente en el laberinto del sufrimiento que, como se sabe, posee un tiempo y una lógica propios. ¿Quién entre estos creyentes habría podido quejarse por el aparente desorden? ¿Quién entre los devotos deseosos de elevar una plegaria podría objetar la imposibilidad lógica de lo narrado?

---

8. Lee, Pearcy, «Theme, dream and narrative. Reading the *Sacred Tales* of Aelius Aristides», p. 379.

A la naturaleza del contenido se agregan las condiciones de la composición de la obra. Desde el inicio Asclepio había advertido de la necesidad de poner por escrito los sueños en que se revelaba;[9] así lo había hecho Aristides: «yo iba tomando notas de mis sueños o los dictaba cuando no había podido hacerlo de propia mano».[10] Al paso de los años se fueron acumulando de este modo visiones, sueños, prescripciones, curaciones de todo género y oráculos, «unos en verso y otros en prosa», hasta alcanzar la asombrosa cifra de 300 000 líneas.[11] A estos primeros registros, Aristides los llama «manuscritos», «registros de sueños», «notas» o «*apographê*», pero nunca los llama «*hypomnemata*», nombre que designaba lo que sería la materia prima de una composición literaria. Sin embargo, cuando inició la composición definitiva de los *Discursos Sagrados* habían transcurrido muchos años, ya no residía en su ciudad natal y por esta razón no tenía a la mano esas notas, pero aun en caso de tenerlas hubiera enfrentado una masa enorme de anotaciones imposible de ordenar, pues no las había fechado, y por si fuera poco habían sido severamente dañadas por un percance doméstico. En tales condiciones Aristides hizo lo único que podía hacer: recurrir a la memoria, por ello señala que el resultado de esta operación era una síntesis (ἡ διήγησις), *diēgēsis*, una selección de las notas y los recuerdos originales. Solo que la memoria afectiva de un enfermo crónico cuando recuerda sus sueños no es la misma que la memoria entrenada de un orador profesional, aun si se trata de la misma persona. Como sofista bien entrenado Aristides tenía una memoria privilegiada en la acumulación de lo que había leído o escuchado, como lo muestra el hecho de que en sus declamaciones puede citar a Platón de memoria en segmentos sustantivos. Pero esta vez confió a su memoria de enfermo agradecido la recopilación y el sumario de lo que deseaba comunicar. La memoria activa en los *Discursos Sagrados* es una memoria personal que se inscribe en el tiempo de una vida que desea revivir los milagros

9. Elio Aristides, *Discursos Sagrados* I, 3; II, 2-3.

10. *Ibíd.*, II, 2-3.

11. En el vocabulario literario de la antigüedad una línea era la unidad de medida con la que se pagaba a los copistas. En la esticometría moderna una línea corresponde a 15 sílabas, alrededor de 35 letras. Esto significa que el registro de los sueños de Aristides era 11 veces mayor que la *Ilíada* y la *Odisea* juntas y ocuparía hoy unas 10 000 páginas de una edición moderna. Pernot, Laurent, «Le livre grec au IIème siècle apr. J.C., d'après l'œuvre d'Aelius Aristide», p. 951.

de su recuperación y de su experiencia divina. Su recuerdo no está guiado por la lógica sino por el sufrimiento, el agradecimiento y la terapia: «¿Por dónde comenzar entonces cuando hay tantos y tan divinos remedios y al mismo tiempo no están todos en la memoria, excepto por la gratitud que permanece por ello?».[12] Aristides permite que las cosas surjan en el orden de importancia que tienen para su espíritu enfermo y se deja guiar por los sobresaltos afectivos de la memoria. Este fue, dice el orador, el procedimiento principal de la composición: «No puedo repetirlo con exactitud; diré solamente lo que me quedó en mi interior[13] y de acuerdo con ello podrá representarse el resto».[14] Por momentos, el orador se detiene ante un dolor que ha sufrido, luego trata de recuperarlo en la memoria, pero entonces agrega la intervención onírica de Asclepio: el resultado es un gran desorden que ha llevado a referirse a la obra «como un amasijo, como agua revuelta».[15]

En ello descansa la etiqueta de «inclasificable»: a pesar de que contiene un trayecto personal, los *Discursos Sagrados* no son propiamente un «diario íntimo», ni una «confesión», simplemente porque estos géneros, que suponen una dimensión de lo íntimo y de lo secreto, de aquello que proviene de un «yo» en la medida en que está oculto a los otros, aún no existe en Aristides. La intimidad moderna de esos géneros no estaba ni a su alcance ni en su propósito, por ello su obra es una selección más afectiva que reflexiva, hecha por un recuerdo-testimonio de su renacimiento físico y espiritual. Quizá las notas perdidas se aproximaban a más un relato cotidiano minucioso pero los *Discursos Sagrados* son un «meta-relato»; es por eso que, si bien pueden ser asociados a las «escrituras del yo» de la época imperial, no se corresponden del todo con escritos más «autobiográficos» de la segunda sofística como los elaborados por Dión de Prusa o por Luciano. Estamos ante algo inusual: el mismo

12. Elio Aristides, *Discursos Sagrados* II, 11.

13. Boulanger traduce en francés «en la oreja» porque el término «*énaula*» puede significar «lo que retuve de lo escuchado». La importancia de la cultura oral en la antigüedad era tal, que la creencia generalizada era que la memoria residía en las orejas y no en el cerebro.

14. Elio Aristides, *Discursos Sagrados* IV, 70.

15. Pero esto no le quita valor intrínseco: «(La obra está escrita) en un estilo muy simple, rápido, incoherente, aunque placentero porque Aristides nació escritor y por eso tiene chispa y animación». Festugière, André, *Personal religion among the Greeks*, p. 87.

individuo que otorgaba un cuidado casi maníaco a la forma de sus discursos escritos, se presenta aquí bajo el aspecto de un enfermo crónico que busca alivio en una religiosidad exacerbada. El autor no hace ningún esfuerzo por ocultar o mitigar esta situación; por el contrario, en diversas ocasiones señala la laxitud de su memoria: «aquello que recuerdo es aproximadamente esto...».[16] Más aún, el enfermo hace lo que nunca habría hecho el orador: una vez hecha la composición de los *Discursos Sagrados*, no considera necesaria una revisión literaria del escrito y Aristides deja intactas las incongruencias, las lagunas y la forma desaliñada del recuerdo indócil. Así, por ejemplo, dos pasajes relatan el mismo sueño, el primero poco después de haberlo tenido, el segundo unos 25 años después: la sustancia es idéntica y la fraseología similar; en este plano las discrepancias son menores, pero el resultado muestra una gran flexibilidad en la forma final que el autor acepta.[17] Abandonándose a la memoria afectiva, Aristides llega incluso a renunciar a ser el autor del relato, cediendo este papel a Asclepio: «A partir de ahora, Señor, es cosa tuya indicar y sugerirnos qué decir a continuación y qué dirección tomar para que hagamos lo que te es grato y progresemos en nuestro relato de la manera más perfecta».[18] Quizá la obra tiene una idea general oculta y tal vez cada discurso la tiene también, pero en la marcha el autor deja que todo surja del laberinto de una memoria a la vez doliente y agradecida.[19] Es por eso que se ha llegado a considerar que, no importa qué tan extraña y maníaca sea la expresión escrita de Aristides, a medida que los discursos progresan se hace más evidente que, en su gratitud, Aristides está «haciendo una plegaria, está orando».[20]

Los *Discursos Sagrados* son el testimonio de la intervención divina en la vida onírica, en la vida somática y en la vida pública e intelectual del orador. Ellos exhiben todos esos aspectos vitales, desde los más nobles hasta los más carnales y lo hacen con una concreción y una crudeza sin pudor. Por eso durante mucho tiem-

---

16. Elio Aristides, *Discursos Sagrados* II, 41.

17. El primer pasaje se encuentra en el *Discurso 28*, 116 y el segundo en el *Discurso Sagrado* IV, 52, véase Behr, C.A., *Aelius Aristides*, p. 117.

18. Elio Aristides, *Discursos Sagrados*, II, 24.

19. Castelli, Carla, «Intenzionalità espressiva e ordine della narrazione nei Discorsi Sacri di Elio Aristide», *Annali de la Facoltá di lettere e filosofía della Universitá degli Studi di Milano*, p. 206.

20. Behr, C.A., *Aelius Aristides*, p. 109.

po fueron considerados indecentes o ilegibles. Pero por esa misma razón se han vuelto tan modernos: por la atención que el autor presta a las manifestaciones psíquicas y físicas de su malestar, especialmente aquellas que afectan a su cuerpo. Moderno también por las vacilaciones que el autor manifiesta en el momento de organizar sus recuerdos; moderno, finalmente, por la atención que presta a su experiencia onírica, a una presunta «interioridad» que se desenvuelve en un contexto biográfico.[21] Los *Discursos Sagrados* nos permiten penetrar en la vida de un individuo lejano en el tiempo y no solo en la trama consciente sino en sus fantasmas y sus creaciones nocturnas. Es esta «inquietud de sí»[22] la que lo hace tan actual, pero es también ella misma la que exhibe que Aristides pertenece a una «problematización del yo» diferente a la nuestra y en esto insistiremos. La manera en que nuestro orador se interroga y se elabora a sí es otra forma de ser sujeto ajena a la nuestra: en Aristides no existen esos rasgos de «subjetividad interior», de «personalidad» que son propios del sujeto moderno.[23] Esto no significa que Aristides carece de una conciencia de sí mismo: desde luego nuestro orador tiene un «yo» que existe y se sabe. Simplemente indica que hay otras formas de relación a sí diferentes a la nuestra, formas cuya plenitud puede encontrarse justamente en el mundo grecoromano. Es porque el «yo» no es una realidad psíquica inmutable en todo hombre y en todo tiempo que sería más o menos desatendida en ciertas épocas; el «yo» es una experiencia históricamente constituida, correlativa a un conjunto de prácticas de sí que le otorgan en cada caso una forma particular. En definitiva, la distancia espiritual que nos separa hace de Elio Aristides un caso ideal para introducirse en una «historia de las problematizaciones del yo».[24]

---

21. Quet, Marie-Henriette, «Parler de soi pour louer son dieu. Le cas d'Aelius Aristide», p. 214.

22. Foucault, Michel, *Le souci de soi*.

23. «La "persona" no es una realidad histórica presente en todo hombre y más o menos desatendida, sino una experiencia históricamente constituida, correlativa a un conjunto de prácticas de sí que le dan su forma particular; la interioridad no es otra cosa que lo que constituyen como siendo real ciertas técnicas como la introspección, el examen de conciencia, la confesión». Mercier, Carine, «Ce que pourrait être une réponse foucaldienne à la question de la présence du moi dans l'antiquité», en Aubry, G., Ildefonse, F. (eds.), *Le moi et l'intériorité*, p. 170.

24. Aubry, G., Ildefonse, F. (eds.), *Le moi et l'intériorité*, pp. 9 y ss.

El encuentro con la divinidad de Elio Aristides

Conviene, en primer lugar tener presente la trama en que esa «inquietud de sí» se realiza y un signo de ello es su constante encuentro onírico con Asclepio. En efecto, hay una diferencia notable entre la psicología religiosa de la antigüedad tardía y la psicología religiosa moderna. Como resultado de la experiencia judeocristiana y la extinción de la religiosidad pagana, en el occidente medieval y moderno se ha implantado una concepción más elevada y por ende más distante de la divinidad, de manera que su eventual comunicación con los hombres está rodeada de incredulidad, es más extraordinaria y más difícil de admitir.[25] Sin duda cuando las dificultades de la vida se multiplican, el individuo moderno puede pedir la intervención divina, pero no suele esperar una respuesta personal e inmediata a sus demandas. El pagano antiguo estaba más cerca de sus dioses. A él le parecía mucho más natural que los dioses participaran en los asuntos humanos, aceptaba mejor la presencia terrenal de lo trascendente especialmente a través de los sueños, y esto no solo valía para las mentalidades menos educadas sino incluso entre los «intelectuales» de la época, como filósofos o médicos. Y el siglo de Aristides parece haber sido una época de religiosidad particularmente exacerbada. Los individuos de entonces ya no parecían conformarse con las divinidades lejanas e impasibles que componían el antiguo panteón helénico; ellos reclamaban dioses más próximos, divinidades que no desdeñaran la comunicación con la humanidad. Los historiadores creen encontrar varios índices de ello: primero, la gran popularidad que readquirieron las prácticas oraculares. Los emperadores Antoninos, por ejemplo, devolvieron la vida al oráculo de Delfos que había permanecido silencioso desde la profanación sacrílega de Nerón. Los Antoninos, incluido Marco Aurelio, se convirtieron de hecho en los primeros creyentes de los oráculos y con frecuencia se hacían iniciar en los cultos mistéricos, los cuales estaban rodeados de un fasto sin precedente. Así se explica el éxito que obtenían los cultos de las divinidades oraculares y sanadoras, de las que Asclepio forma parte. Un segundo índice es la aparición, durante el siglo II d.C. de un gran número de asociaciones religiosas en las que prevalecía una fuerte tendencia al misticis-

25. Festugière, André, *Personal religion among the Greeks*, p. 103.

mo.[26] Tales asociaciones existían de tiempo atrás pero nunca habían sido tan numerosas ni incluían como ahora todas las clases sociales, desde las más bajas hasta las más instruidas. Los contemporáneos de Aristides y él mismo se sienten rodeados por lo sobrenatural. Médicos y filósofos no debatían acerca de la existencia de los milagros (porque todos los aceptaban) sino más bien discutían si tal o cual caso caía bajo esa categoría. La experiencia onírica de Aristides, tan desmesurada a nuestros ojos, no era inusual para sus cercanos quienes estaban habituados a relatos de milagros, tratados deslumbrantes acerca de la Providencia divina, apariciones y revelaciones tanto del mundo divino como del mundo infernal. Artemidoro, por ejemplo, que no es amante de la charlatanería en la interpretación de los sueños, no vacila en incluir en su obra relatos de curaciones milagrosas y narraciones conteniendo apariciones de Serapis que habían sido compuestas por Géminos de Tiro, Demetrio Falero y Artemón de Mileto.[27]

Por otra parte, la religiosidad del siglo II d.C., fuertemente marcada por la relación que existe entre lo sobrenatural y lo humano, pone un énfasis particular en este último, por ello algunos historiadores sostienen que esta religiosidad se caracteriza igualmente por la irrupción del «hombre sagrado», del «santo carismático»:[28] es la época de un cierto «individualismo» del hombre religioso. Pero esta relación con lo invisible se prolonga en una relación entre los hombres, en especial entre los privilegiados de la élite a la que Aristides pertenece. Estos aristócratas creen tener un trato privilegiado con la divinidad lo que introduce un signo de diferencia respecto a los más humildes. En este contexto, el vínculo onírico con Asclepio ayudará también a Aristides en términos más mundanos, en la red de relaciones que comparte con un círculo de amigos y competidores potenciales que le hacen frente en el espacio público de la ciudad. De hecho, sus relaciones oníricas con el dios reproducen los vínculos de patronazgo y de ejercicio del poder que mantenían a la mayoría de la población grecoromana bajo la dependencia de unos pocos. Aristides hace un uso de sus sueños, no como un estado de

26. Boulanger, André, *Aelius Aristide et la sophistique dans la provence d'Asie au IIème siècle de notre ere*, p. 181.

27. *Ibíd.*, p. 170.

28. Brown, Peter, *The making of late antiquity*, pp. 23 y ss. Véanse igualmente sus obras *Le culte des saints*, y *La societé et le sacré dans l'antiquité tardive*.

espíritu que le sería propio, sino como un oráculo que le ha sido destinado solo a él y que le permitirá mostrar a los demás las grandes cosas que habrá de lograr y que espera le serán reconocidas en la inmortalidad. Por ello le son útiles para alcanzar un estatuto de excepción al interior de su grupo de pares. El tono arrogante y a veces grandilocuente de los *Discursos Sagrados* no es solo atribuible a la personalidad psíquica de Aristides: este no es «un cerebro vacío en una boca sonora, pedante e inflado de vanidad»; ni un «enfermo imaginario»,[29] pues su encuentro con la divinidad debe ser interpretado en el contexto de la religiosidad de su siglo, de las tensiones internas a su grupo social y de un estilo de vida dedicado al ocio, esto es, con la libertad necesaria para seguir los mandatos de Dios, del cual recibe a cambio el más alto favor: ser un «hombre de Dios», θεῖος ἄνερ.[30]

Las apariciones de Asclepio

A pesar de que despreciaba el título, Elio Aristides era lo que en el siglo II d.C. se conocía como un sofista (título que, en sí mismo, era el honor más grande otorgado a un rétor). Esto significaba que era un orador que viajaba de ciudad en ciudad pronunciando (o mejor, leyendo con vehemencia) discursos de distintas clases previamente preparados: panegíricos, exhortaciones, declamaciones acerca de algún tópico moral usual o literario. Es por eso que la enfermedad que lo atacó era doblemente limitante: le impedía hablar en público debido a diversas incapacidades como dificultades respiratorias, inflamación de vientre, dolores dentales o simplemente debilidad general; pero igualmente le impedía viajar y hacer la vida normal de un orador quien por definición era un ser itinerante que ofrecía sus declamaciones a públicos de diversas regiones.

---

29. El siglo II d.C. tiene muy mala fama espiritual: «El tardío siglo II d.C. ha sido descrito como "patológicamente tradicionalista" y representa una época en la cual las energías fueron despilfarradas en extremo por la trivialización, la pedantería, el exhibicionismo... la elocuencia aticista de los rétores de la segunda sofística, copiada a los grandes de la antigüedad, ofrece un sonido vacío. Las conferencias públicas en las que se deleitaban Plinio el joven, Herodes Ático o Aristides habían reemplazado el verdadero trabajo del sabio». Festugière, André, *La revelation de Hermes Trimégisthe*, p. 4.

30. Brown, Peter, *The making of late antiquity*, p. 139.

Los padecimientos de Aristides se presentaron muy pronto en su vida, pero le tomó un cierto tiempo consagrarse definitivamente a Asclepio. Había sufrido ya durante su primer viaje importante a Egipto. En ese momento se confió a Serapis, un dios salutífero egipcio, al que invocó en su obra temprana, *Himno a Serapis*,[31] escrita probablemente con motivo de un festival en honor a esa divinidad taumaturga. En su himno, nuestro orador señala que ya requiere de ayuda divina, pero no menciona ningún remedio y más bien concluye con una plegaria en la que expresa la esperanza de un mejor futuro.[32] Por ahora, la fe de Aristides parece satisfacerse con una deidad ajena al panteón helénico y, a pesar de lo que sucederá más tarde, conservará esta actitud abierta y politeísta que no desaparecerá nunca. Su enfermedad se desató definitivamente en un viaje posterior, camino a Roma. Esta ciudad era un destino obligado para todo orador de origen griego que deseara obtener renombre y prestigio. Para consolidar su carrera, Aristides contaba en la ciudad con dos ayudas adicionales: la presencia de Alejandro, su antiguo profesor, quien se había convertido en tutor de Marco Aurelio en literatura griega y la ayuda de Herodes Ático, otro profesor, quien había sido nombrado cónsul. Nuestro orador tenía pues buenas razones para esperar su consagración profesional en Roma. Pero en los hechos, este viaje casi destruyó todas sus esperanzas. Su trayecto desde Esmirna había sido un tormento: el itinerario, que en invierno normalmente debía durar un mes, le tomó más de 100 días debido a las detenciones provocadas por el malestar y la fatiga. A su llegada y durante unos seis meses, los médicos romanos atendieron su salud, pero terminaron por desahuciarlo. Fue entonces cuando empezaron sus sueños y visiones acerca de su salud: una ocasión soñó que debía escribir un peán en honor de Apolo, dios que contaba entre sus habilidades la de ser sanador. Intento inútil. Por ello nuestro orador decidió retornar a Esmirna, esta vez por barco, porque su frágil salud no habría resistido un viaje por tierra. Después de diversos tratamientos, también los médicos griegos desahuciaron su caso. En ese momento Aristides continuaba suplicando a Serapis, cuya intervención anterior había sido relativamente eficaz. Como una medida extrema y sin gran convic-

31. Elio Aristides, *A Serapis*, *Discurso 45*, contenido en el volumen V de las *Obras*.

32. *Ibíd.*, 45, 34.

ción, sus médicos le sugirieron visitar las fuentes termales llamadas «Baños de Agamenón», situadas no lejos de Esmirna; fue aquí, en esas fuentes, alrededor de diciembre del año 144 d.C. donde Aristides recibió la primera revelación de Asclepio.[33]

Esta revelación transformó para siempre la vida física y espiritual del orador. Se inició con ello una cadena ininterrumpida de sueños, apariciones, consejos y curas. La primera orden que recibió de Asclepio era un tanto irracional debido a su extrema debilidad, pero era una prescripción usual entre los pacientes griegos: caminar descalzo en el exterior de su casa. En su estado frágil y adormecido el orador obedeció espontáneamente y fue en ese estado de adormecimiento que murmuró la exclamación litúrgica que expresa propiamente un acto de fe:[34] «¡Grande es Asclepio!».[35] En lo sucesivo, la serie interminable de sueños y su análisis se convertirán en parte de las técnicas de su existencia. Mediante la obediencia y un autocontrol permanente, Aristides impondrá sobre sí todos los mandatos divinos, someterá su voluntad, se encontrará con su verdadero «yo». Con su decisión, nuestro orador inicia una serie de prácticas destinadas a influir en sí mismo con el propósito consciente de realizar una transformación espiritual determinada, ir más allá de sí mismo para alcanzar la perspectiva de devoto del Dios. Tal entrega a Dios era la culminación de un doloroso itinerario: no fue sino hasta que Serapis y los médicos humanos mostraron su incapacidad para enfrentar la enfermedad que reconoció a Asclepio como su verdadero guía. Aunque se trataba de una conversión espiritual de sí, no puede hablarse de «conversión religiosa», porque durante un tiempo Aristides siguió creyendo simultáneamente en Serapis e Isis y solo con el transcurrir del tiempo llegó a pertenecer enteramente a Asclepio. Poco después, hacia la primavera del año 145, el orador recibió la «llamada de dios», ἡ κλήσις, *klésis*, instándole a desplazarse al santuario en Pérgamo. Esta *vocatio dei* era un recurso propio de los dioses sanadores ante la cual «la única respuesta aceptable era creer y obedecer».[36]

Las revelaciones oníricas que recibió fueron incontables, pero propias de su tiempo. Nuestro orador, lo mismo que los griegos clásicos, trataba a los sueños como una realidad objetiva, no como

33. Elio Aristides, *Discursos Sagrados*, II, 5-7.
34. Festugière, André, *La revelation de Hermes Trimégisthe*, p. 20.
35. Elio Aristides, *Discursos Sagrados*, II, 7.
36. Cortés Copete, J.M., *Elio Aristides. Un sofista griego en el Imperio*, p. 57.

una creación de la mente que sueña. Dodds ha señalado que en la literatura clásica griega el sueño adopta la forma de una visita, sea del Dios mismo o de un mensajero, pero como algo que objetivamente está en el espacio, independientemente del que sueña. El soñador sabe que no ha sido transportado a ningún otro mundo sino que permanece en su cama; la figura onírica se planta al lado del lecho, deja su mensaje y se retira: «Como prueba adicional de su objetividad, algunas veces esas figuras oníricas dejan una prenda material, lo que los espiritistas llaman un "aporte"».[37] La objetividad de la figura onírica está, para los griegos clásicos, fuera de toda duda: no es una creación del sueño sino una figuración visible: «Los griegos no hablan nunca, como lo hacemos nosotros de "tener" un sueño, sino siempre de "ver" un sueño (ὄναρ ἰδεῖν, ἐνύπνιον ἰδεῖν)».[38] Y esta aparición real no deja lugar para que Aristides se busque en su sueño interiormente a sí mismo, en una dimensión que le sería única. Esta familiaridad no significa, por supuesto, que cuando algo así ocurría, no fuera digno de estremecer. ¿Qué sucede entonces cuando uno se encuentra de frente a un dios? Aristides lo relata de este modo: «Era en efecto, como si tuviera la impresión de tocarlo y se percibiera que llegaba en persona, como estar a medias entre el sueño y la vigilia, los cabellos erizados y lágrimas de gozo y orgullo inocente del corazón. ¿Qué hombre sería capaz de explicar estas cosas con palabras?».[39] Con todo, hay que hacer notar que siendo extraordinaria, la visión de una epifanía no tiene en Aristides un carácter excepcional porque en ese momento la intervención de los dioses en los asuntos humanos era algo generalmente admitido, más aún tratándose de Asclepio, un semidiós, en cuya naturaleza estaba el vivir en la tierra y mantener un contacto frecuente con los hombres.[40] Este

37. Dodds, E.R., «Esquema onírico y esquema cultural», en su libro *Los griegos y lo irracional*, p. 105.

38. *Ibíd.*, p. 106.

39. Elio Aristides, *Discursos Sagrados*, II, 32.

40. Para Homero, Asclepio no era originalmente un Dios sino un héroe que sabía medicina porque Chiron, su tutor, le había hecho entrega de algunas drogas. En la tradición homérica Asclepio es uno de los héroes, pero no el único, que sabe medicina. Sin embargo, sus orígenes legendarios son más inciertos: hijo de Coronis, amante infiel y víctima del vengativo Apolo, originario de Trikka, Asclepio había crecido en la gruta del centauro Chiron y por ello pertenecía a los dioses de la montaña y de los bosques, esto es, asociado a los semidioses ctónicos y a los dioses mistéricos. Véase Bouché-Leclercq, Auguste, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, p. 751.

se revelaba ante sus creyentes, les indicaba lo que tenían que hacer, y estas apariciones no sorprendían a ninguna doctrina filosófica ni científica y no hacía nada extravagante, ni milagroso; simplemente actuaba como se esperaba que lo hiciera dada su naturaleza de dios salutífero.[41] Un cierto número de contemporáneos de Aristides pasaron por experiencias similares: Máximo de Tiro se había visto favorecido por una de estas visiones mientras estaba despierto; Marco Aurelio agradeció al Dios por haber recibido ayuda mediante un sueño para ser curado de vértigos, e incluso el gran médico Galeno estaba convencido de haber salvado muchas vidas por actuar conforme a los consejos que le habían sido dictados durante el sueño.[42] Incluso aquellos que no eran favorecidos estaban seguros de la realidad de esas apariciones oníricas. Capadocio, un personaje de Plauto en su obra *Gorgojo* dice: «He decidió a emigrar hacia fuera del lugar consagrado, ya que así siento la sentencia de Asclepio que en nada me estima, ni a salvo me quiere».[43] La frecuencia y la intensidad de las revelaciones de Aristides, tan ajena a nuestros días, pasaba desapercibida para la mayoría; solo unos pocos espíritus críticos, como el gran Epicuro o el desenfadado Luciano estaban en condiciones de rechazar semejantes historias de glorificación del Dios.

La imagen misma de Asclepio no tenía un carácter prodigioso. Los testimonios epigráficos conservados en Epidauro muestran que los creyentes reconocían sin ningún temor al dios de varias maneras: como un bello adolecente, como un joven apuesto o como un hermoso niño. Por lo general, el dios-médico se mostraba con el aspecto y los atributos con los que era representado en las estatuas de los templos: un báculo en la mano, una barba cerrada y un semblante plácido.[44] En los *Discursos Sagra-*

---

41. Edelstein, E., Edelstein, L., *Asclepius*, p. 157.

42. Dodds, E.R., *Paganos y cristianos en una época de angustia*, p. 70.

43. Plauto, *Gorgojo*, acto II, escena II, 1.

44. Asclepio aparece además acompañado de serpientes. La serpiente es un animal ctónico asociado con las divinidades oraculares y curativas de la tierra y tiene un simbolismo de curación y resurrección en diversas culturas del antiguo mediterráneo. Pausanias (*Descripción de Grecia, II, 28*) asegura que las serpientes son sagradas para Asclepio, especialmente aquellas que tienen la piel amarillenta, que son inocuas para el hombre. Según un mito, de una serpiente Asclepio había aprendido a resucitar a los muertos. Cuando el culto a Asclepio desapareció, a través de Hipócrates las serpientes aportaron su símbolo para la medicina. Véase Hernández de la Fuente, David, *Oráculos griegos*, p. 241.

dos adopta usualmente la figura de un hombre, o bien la forma de un amigo del orador, o la de un intermediario conocido que sirve como emisario, o incluso la figura de su ayudante, Telésforo. Pero sus epifanías no tenían un carácter de milagro: no hay nada de arrebatos místicos, nada inefable, nada de pérdida de la conciencia del creyente. La comunicación de estos hombres con dios no requería una ascensión del alma, como entre los neoplatónicos, ni un estado contemplativo irrepetible, como entre los cristianos, ni de un trance especial, como entre los místicos; era extraordinario, pero en cierto modo reducido a una dimensión habitual. Aristides les otorga una credibilidad completa pues lo había visto con «los ojos del sueño». En su obra, él utiliza con frecuencia el adjetivo ἐναρής, *enargés*, «claro», «visible», que desde Homero denotaba aquello que es evidente;[45] nuestro orador percibe visualmente esas figuras y lo señala utilizando la palabra «visión en un sueño», τὸ ἐνύπνιον, *enupnion* como sinónimo de «sueño», τὸ ὄναρ, *ónar*. El que esas visiones oníricas pudieran ser imprecisas, como alucinaciones, no alteraba el grado de certidumbre que el soñador les concedía. No sería adecuado hablar de «superstición» o de «mentalidad primitiva»; Aristides sencillamente comparte esa experiencia con muchos otros contemporáneos que sueñan y creen de la misma manera. La fe posibilita la visión y la visión refuerza la fe y el carácter profético del sueño.[46]

Así, ante la presencia imaginaria pero permanente de Asclepio, Aristides decidió convertirse a sí mismo en su primer devoto. Conversión, en efecto, porque cuando Asclepio le devolvió las místicas palabras σὺ ει εἷς «tú lo eres (sobreentendiendo, el único, el elegido)», el orador sintió que todos sus sufrimientos eran recompensados y que su existencia, casi perdida, volvía a cobrar sentido, al grado que decidió adoptar un nuevo nombre: Teodoro, porque todo en él «era ahora obra de dios» (Theo-doros).[47] Pero esta transformación de sí no podía lograrse sino mediante una rigurosa disciplina, una vigilancia constante, una ascesis impuesta sobre sí mismo. Aristides no es ciertamente un asceta cristiano, ni un filósofo antiguo, pero desde su posición de ora-

45. Michenaud, G., Dierkens, J., «Les rêves dans les *Discours Sacrés* d'Aelius Aristides», p. 23.

46. «El soñador *cree* y por eso *ve* las apariciones y aquellas apariciones que *ve*, esas las *cree*». Dodds, E.R., «Esquema onírico y esquema cultural», p. 112. El mismo Dodds llama «esquema cultural» a esta creencia compartida.

47. Elio Aristides, *Discursos Sagrados IV, 53*.

dor enfermo va a imponerse una forma de ascesis con el fin de vivir una existencia más plena bajo la dirección de Asclepio. Él se propone desprenderse de su «yo» anterior, crear una subjetividad nueva y alternativa que deberá reconfigurar sus relaciones consigo mismo y con todos los demás en un mundo simbólico renovado. Ya no está en la soledad del enfermo pues ha encontrado un auxilio cuya presencia (los psicoanalistas lo llamarían super-yo) le produce seguridad absoluta y le ofrece una meta a alcanzar. Él mismo será el espacio de mostración de esa conversión de sí, pero deberá hacerlo visible mediante prácticas inauditas y espectaculares.

Su entrega al dios no se confunde ni con la piedad ni con la devoción religiosa, pero tampoco es una enfermedad mental, sino el acto de la voluntad de re-definirse como sujeto, de singularizarse mediante su relación privilegiada con lo divino. Aristides se «ocupará de sí mismo», pero al recurrir a sus sueños no busca revelar ningún interior oculto, ni los movimientos profundos del alma, como lo haría un sujeto moderno; él se propone más bien, bajo la forma de la auto-vigilancia y la obediencia alcanzar un proyecto de sí siguiendo los preceptos que juzga «externos», puesto que provienen de dios. Su nueva subjetividad proviene de alcanzar ese ajuste, esa modelación de sí mediante una serie de ejercicios constantes de la voluntad hasta convertirse en el devoto único, primero, privilegiado que se ha propuesto llegar a ser. El quiere encarnar el verdadero discurso de Asclepio mediante una práctica y un ejercicio de sí sobre sí. Intentemos seguir esta experiencia del «yo», primero en su relación *enfermedad-religión* y luego en la relación *arte oratorio-religión*.

Experiencia onírica, enfermedad, religión

Aristides ha llegado a Asclepio desahuciado por la medicina humana. Están comprometidas no solo sus expectativas, sino su propia vida. La primera cuestión básica es entonces preservar la existencia. Su entrega a Dios tiene todo el violento impulso de la fe de quien desea sobrevivir. Es la primera demanda hecha al Dios y este le asistirá en ello: la prolongación de la vida es indispensable si se desea transformarse a sí mismo. Probablemente en torno al año 149 d.C. Aristides recibió una de sus revelaciones más importantes: se le presentaron en el sueño tres personajes:

Asclepio mismo, Apolo de Claro (oráculo supremo de Asia) y Apolo Calitecno (padre de Asclepio). He aquí la narración de esta revelación: «De pie, en esta figura delante de mi cama, extendiendo los dedos y contando con ellos el tiempo me dijo: tienes diez años de mi parte y tres de parte de Serapis —y al mismo tiempo, por la disposición de los dedos, el 13 aparecía como 17 años—».[48] Tal visión onírica reconfortante que le prolongaba la existencia se presentó en una etapa particularmente difícil de la vida del orador: pocos meses antes, había sufrido la pérdida de su ayo de toda la vida, Zózimo,[49] quien fungía a la vez como sirviente, protector, amigo y su confidente más próximo. La pérdida había sumergido al orador en un paroxismo de dolor: cayó permanentemente enfermo, estado en el que podían encontrarse mezclados sentimientos de culpa y de temor por la muerte que le rondaba y que tal vez había llegado hasta a mancillarlo. La nueva revelación venía entonces a aportar una esperanza de salvación y a sustituir los cuidados humanos de Zózimo con la protección divina.

Pero esta no sería la única intervención para salvaguardar la vida del orador: una vez cumplido el plazo de 17 años otorgado, era preciso encontrar un medio de prolongar su existencia. El recurso, moralmente condenable al que Aristides recurrió fue sustituir su propia muerte con la de dos de sus hermanos de leche, Hermias y Philoumene. La primera coyuntura se presentó el año 165 d.C. cuando una epidemia de viruela irrumpió en el ejército de Cassius, estacionado entonces en Nisibis, propagándose por toda la región. Murieron numerosos hombres y mujeres en torno a Aristides y él mismo enfermó. Contra todas las expectativas, pues era ya un viejo, logró sobrevivir.[50] El plazo concedido a nuestro orador había vencido, pero su vida fue salvada por una alternativa conocida por la religiosidad del siglo II d.C., el intercambio de destinos: morirían sus hermanos de leche en su lugar. Parece sorprendente pero Aristides, lo mismo que sus contemporáneos, admite que la intervención de los dio-

48. *Ibíd.*, II, 18.

49. Aristides prácticamente no se refiere a sus padres con los que parece tener gran desapego; por el contrario, se refiere en términos de lo más afectuosos a aquellos que le sirvieron en su niñez y su juventud.

50. Para la antigüedad las enfermedades epidémicas son enviadas por dioses coléricos y por ello para enfrentarlas no se recurría a la medicina tradicional sino a las expiaciones y las plegarias. En consecuencia, Aristides no podía ser salvado sino por una intervención divina.

ses (en su caso Atenea, Asclepio, Heracles y otros) puede modificar el «Libro de los Destinos», un rollo enorme de piel de cabra que Zeus solía mantener en su regazo, y que contiene por escrito el lapso de vida concedido a cada uno. Debido a esta modificación en el destino, Aristides obtuvo la gracia de vivir la vida de otro ser, Hermias, condenado a morir en su lugar (o bien alguien que elige morir en lugar de otro, como según algunos historiadores antiguos hizo Antinoo en beneficio de Adriano).[51] Únicamente el favor de los dioses le permitió superar lo que el destino le había preparado desde su nacimiento: una muerte precoz, porque las deidades salvadoras podían conceder a ciertos creyentes muchas vidas por vivir. Es por eso que Aristides, aparentemente sin ningún sentimiento de culpa, llega a llamar *moiromanos* a su deidad protectora, es decir, «aquel que distribuye entre los hombres sus destinos».

Un año después, el 166 d.C., Aristides sufrió nuevamente una infección virulenta, quizá una secuela de la epidemia anterior. Otra vez enfermo, el orador recurrió a los remedios usuales: sangrados, purgas, baños y a su fe. En diciembre de ese año fue informado de la inesperada muerte de Philoumene, su otra hermana de leche y hermana biológica de Hermias. Ello provocó un nuevo sueño revelador: la mujer había entregado su vida a cambio de la vida de Aristides. En el sueño, el orador había entrevisto los intestinos del cadáver y había podido reconocer su nombre inscrito en la parte enferma de la víctima.[52] Lo mismo que antes, atribuyó a los dioses el intercambio de destinos que salvó su vida por segunda vez. Aristides tiene clara conciencia de esta prolongación de su existencia coincide con su renovación espiritual; él distingue entre el período de 17 años que se le había otorgado y que designa con el término de «continuar viviendo», con la vida nueva que siguió al segundo intercambio de destinos, período que llega a nombrar como un «renacimiento», un «vivir nuevamente».[53] Una vida renovada debía ser acompañada de un verdadero renacimiento espiritual.

---

51. Elio Aristides, *Discursos Sagrados* II, 44.

52. *Ibíd.*, V, 23-24.

53. Elio Aristides, *Discurso 23, Sobre la concordia de las ciudades, 16*. Citado en Quet, Marie-Henriette, *op. cit.*, 248. Además de la arrogancia que revela, la actitud de recibir ese trueque de vidas con toda naturalidad, sin resentir ningún remordimiento aparente, ha hecho a nuestro orador especialmente desagradable a los lectores modernos.

Mediante las revelaciones contenidas en los sueños, Asclepio no solo concedía el plazo por vivir, sino determinaba el ritmo entero de la existencia del orador: sus viajes, sus estancias, sus desplazamientos. Asclepio le ordenaba dirigirse a algún sitio, permanecer en él o abandonarlo, y le prevenía de los riesgos que lo amenazaban.[54] Pero entre las revelaciones que configuraron la vida temporal de Aristides resalta especialmente una: el llamado de Dios a recluirse en su santuario en Pérgamo, uno de sus grandes centros de culto,[55] donde permanecería dos años. Aristides llama de manera irónica a este período «cathedra», término que evoca un lapso de inactividad, de marginalidad. Pero no fue exactamente así. El ritmo de la vida dentro del templo estaba determinado por una serie de métodos de curación feroces, por la asistencia al paciente por parte del personal religioso del santuario y sobre todo por la intensa actividad cultural de muchos hombres prominentes que eran igualmente pacientes del Dios y pasaban su tiempo, lo mismo que nuestro orador, enteramente dedicados al cuidado de sí mismos, intercambiando la interpretación de sus sueños, consejos alimenticios e intereses literarios. Aristides encontró de este modo una pequeña comunidad que le permitía, sin asombro, tomarse a sí mismo como objeto de conocimiento y atención, ejercer sobre sí una acción continua a fin de transformarse, corregirse, buscar su salvación. Durante este período la salud de Aristides resintió apenas leves cambios y nunca se restablecería del todo. A decir verdad, Aristides nunca recurrió a Asclepio en busca de una curación definitiva que estimaba improbable: tampoco la buscaba y probablemente no la quería. Como señala Festugière, el orador no quería ser curado: él solo quería ser auxiliado permanentemente, mantener una comunicación divina con la deidad que le asiste, lo

54. El año 148 d.C. por ejemplo, el Dios envió a su paciente a purificarse a Quíos, pero en el trayecto Aristides decidió modificar el itinerario lo que provocó que tropezara con una tormenta en alta mar que estuvo cerca de costarle la vida. Aristides invocó a Asclepio quien, además de recetarle un duro purgante, le informó que el hado había previsto para él un naufragio, pero que para cumplir este destino bastaba con realizar un pequeño simulacro en una playa segura: «naturalmente, hicimos esto de buen grado —comenta nuestro orador— y a todos les pareció maravilloso el artificio del naufragio, acaecido sin peligro real». Elio Aristides, *Discursos Sagrados*, II, 14.

55. En Pérgamo, Asclepio era honrado bajo el nombre de Zeus Asclepio, simultáneamente con su padre Apolo Calitecnos, su hija Higieria y su genio auxiliar Telésforo.

consuela en el abatimiento y lo fortalece en el arte retórico: «curarse significaría renunciar a la presencia y la compañía del Dios y precisamente aquello de lo que Aristides tiene más necesidad es de la presencia del Dios».[56] Si su salud no mejoró, en cambio su fe y su entrega a Asclepio se profundizó y se extendió hasta incluir todos los aspectos de su existencia. En ese contexto médico-religioso la transformación de sí mismo se orienta a un dominio externo, de múltiples relaciones con el mundo, con Dios y con los demás.

La medicina religiosa[57]

Previamente, Aristides había ya recibido las visitaciones del Dios mediante los sueños, pero lo que buscaba en Pérgamo era una continuidad de esas visiones mediante sueños inducidos, en un procedimiento que la antigüedad llamaba «incubación», ἐνκοιμησις (*incubatio* en latín), es decir «dormir en un lugar sagrado». Aristides actuaba del mismo modo que lo hacía una multitud de creyentes, porque la curación mediante la intervención divina en los sueños era un esquema cultural ampliamente extendido. En la época de nuestro orador, enfermos de toda Asia concurrían a Pérgamo en busca de alivio. Si se considera que el culto de Asclepio había alcanzado una importancia panhelénica desde el siglo V a.C., el santuario de Pérgamo era una fundación relativamente reciente, realizada hacia el año 350 a.C., por un tal Arquías

56. Festugière, André, *Discours Sacrés. Rêve, religion médicine au IIème siècle après J.C.*, p. 13.

57. En la antigüedad, enfermedad y religión no son fácilmente separables y no había conflicto entre las curaciones religiosas y las curaciones médicas. Según una anécdota recogida por Plinio el Viejo pero desacreditada desde el tiempo de Artemidoro, Hipócrates habría aprendido medicina copiando las inscripciones dejadas por los enfermos en el templo de Cos. El médico griego, quien había obtenido su oficio ejerciendo como aprendiz de alguien más experimentado era apenas considerado como un artesano. Cuando no podía curar (y era muy frecuente) admitía que sus pacientes recurrieran a Asclepio. Los médicos mismos eran en general creyentes y rendían culto a Asclepio en sus hogares. Ellos estaban presentes en los templos del Dios atendiendo a los enfermos y siguiendo el desarrollo de las prescripciones divinas. En santuarios como Pérgamo había pues más bien colaboración entre religión y medicina, lo que no impidió a la larga que el saber médico se desarrollara como un arte alejado de la magia y de la religión. Véase Holowchak, A.M., «Interpreting dreams for corrective regimen; diagnostic dreams in greco-roman medicine».

quien, habiendo sido curado por el Dios en Epidauro, como forma de agradecimiento trasplantó a su tierra, Mysia, el culto de su benefactor. En cada santuario, incluido Pérgamo, la incubación se llevaba a cabo con ligeras variantes y diversos resultados porque cada uno de los devotos daba forma propia mediante sus sueños a las expectativas de lo que podía esperar y recibir.

La incubación tiene una larga historia que puede remontarse al Asia menor, el imperio hitita en Babilonia y hasta el Egipto del siglo XII a.C. Los griegos de la época clásica conocían la incubación pero el desarrollo más fuerte de la iatromancia como diagnóstico médico coincide con el momento en que los griegos profesaban una admiración sin límites hacia todo aquello que consideraban la sabiduría del pueblo egipcio. En la Grecia helenística, la incubación era utilizada para dos propósitos: para obtener sueños proféticos de los muertos o bien para fines curativos. Desde la antigüedad remota los sueños manticos habían estado asociados a los cultos de la tierra y de los muertos y por ello la incubación se practicaba al lado de las tumbas de los héroes fallecidos (fueran estos hombres difuntos o demonios ctónicos), lugares considerados susceptibles de dar acceso al reino del inframundo. En ese momento, el sueño y la muerte estaban emparentados pues el primero era un pequeño tránsito temporal a la segunda, asociación que perduraría hasta le época clásica como lo muestra el que Hesíodo aún sostenga que el sueño es «el hermano de la muerte». Este tipo de incubación nunca fue muy popular, excepto en aquellas doctrinas que aproximaban a los difuntos de la experiencia humana, como sucedía entre los pitagóricos.

Pero incluso la incubación con fines curativos descansaba en la creencia de que los sueños establecen una conexión entre dos mundos: el mundo de la experiencia humana y un mundo en el que habitan los dioses y los muertos el cual obedece a parámetros diferentes. Ahora bien, para ingresar a este mundo hace falta una pasarela particular: el reposo y la suspensión temporal de las facultades sensibles. Al borrar parcialmente la frontera entre vigilia e ilusión, los sueños crean la convicción de que la barrera entre realidad y fantasía es más tenue de lo admitido por la experiencia cotidiana. Prácticamente todos los individuos de la antigüedad, letrados o analfabetas, aceptaban que los sueños podían dar acceso al futuro y a lo ignoto y a todos ellos ofrecían este acceso con relativa frecuencia. Pero si por algún motivo no era así, entonces los sueños eran inducidos, esto es «solicita-

dos», para lo cual existían diversas prácticas las cuales podían incluir el aislamiento del soñador, la oración, el ayuno, el dormir al lado de algún objeto sagrado y, en casos extremos, hasta la auto-mutilación y el sufrimiento auto-provocado.[58] Si las prácticas eran diversas, en cambio las técnicas para solicitar un sueño eran solo dos: la más imperativa y demandante estaba asociada a la magia, con su soberbia ingenua según la cual los hombres poseen algún poder misterioso suficiente para convocar a esas almas invisibles. La segunda técnica, la *incubatio*, mucho más humilde, era la que practicaban los enfermos quienes más bien esperaban recibir como una Gracia la presencia de las deidades. No obstante, «ambas técnicas de solicitación de los sueños presuponen un alto grado de evolución en las creencias animistas, lo mismo que un alto grado de religiosidad».[59]

Mediante los sueños, los hombres se aproximaban a los seres superiores sin por ello superar las barreras de su humanidad. En contrapartida, los seres intangibles que accedían a estas demandas no eran las grandes deidades fundadoras, sino dioses intermedios, héroes difuntos o semidioses que servían de mediación entre ambos mundos (tarea que poco después cumplirán los santos cristianos). Las facultades de estas deidades mediadoras estaban con frecuencia vinculadas de uno u otro modo con la adivinación, como era el caso de Asclepio o Dionisio (ambos hijos de mortales elevados a la divinidad), lo mismo que Serapis o Isis, poseedores estos de rasgos sotéricos o maternales que por ende mantenían relaciones personales con sus creyentes. No es difícil comprender este vínculo entre revelación divina y enfermedad: aún hoy, pero ciertamente en la antigüedad, diagnosticar el origen y la naturaleza de un padecimiento supone para el enfermo elucidar un misterio y, dadas las condiciones del conocimiento entonces, la cuestión podía alcanzar perfiles de enigma y requerir una fuerte dosis de adivinación.

En todos los santuarios de Asclepio la onirocrítica se especializó en los métodos de diagnosis y la incubación se orientó

---

58. «Los libros de sueños recomendaban dormir con una rama de laurel bajo la almohada. Los papiros de magia estaban llenos de fórmulas y rituales privados y según Juvenal, había en Roma algunos judíos que, a cambio de unos cuantos céntimos, le ofrecían a uno convocar el sueño que se le antojara». Dodds, E.R., «Esquema onírico y esquema cultural», p. 9.

59. Gil Fernández, Luis, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, p. 353.

hacia un sentido medicinal: los incubantes soñaban con el Dios taumaturgo del que recibían prescripciones. Pero antes de recibir esas epifanías salutíferas, debían realizar ciertos ritos imprescriptibles, porque la incubación no era solo una acción médica sino sobre todo un acto religioso, una ascesis ritual. Era, en sentido literal, «medicina religiosa». Formalmente, el ritual estaba caracterizado por una serie de elementos y pasos que se repiten siempre en la misma secuencia porque la piedad exige que el conjunto de la acción tenga un significado. Entre esos elementos estaban aquellos propios de la ascesis: el ayuno, la abstinencia, las purificaciones, el vestido, las ofrendas. Desde luego, cada uno de ellos dependía de las demandas propias a cada Dios al que iban destinados. Lo característico de Asclepio es la sencillez de esos pasos rituales.[60] Primero, los creyentes no tenían que pagar por ingresar al lugar de la incubación (como sucedía con otros dioses sanadores). Luego, en los santuarios de Asclepio el ayuno no parece haber sido exigido y las fuentes tampoco mencionan la abstinencia sexual o la abstinencia de vino (que eran obligatorias, por ejemplo, entre los pitagóricos o los neoplatónicos). Sin embargo, antes de entrar al templo a pasar la noche, el devoto debía realizar un lavado purificatorio con agua extraía del pozo sagrado que se hallaba dentro del santuario. Aunque en otros santuarios los incubantes eran ataviados de blanco, en Pérgamo ellos parecen ir vestidos a la manera usual: no llevaban ropajes hieráticos y tampoco portaban coronas sobre la cabeza. Un epigrama encontrado en Epidauro señala que la única demanda de Asclepio al creyente era «tener pensamientos santos».[61] Finalmente, Asclepio no exigía que el creyente se desplazara a lugares remotos y extraordinarios: la incubación se llevaba a cabo en el mismo templo que el paciente frecuentaba. Tan sencilla como parezca, Aristides debió realizar esta ascesis oniroprofiláctica.

---

60. En el caso de Asclepio conocemos un poco mejor esos pasos rituales, pero las fuentes son desiguales: algunas provienen de los rastros epigráficos contenidos en las estelas votivas y otras provienen de obras literarias como el *Gorgojo* de Plauto, o bien la obra *Pluto* de Aristófanes. En esta última obra los datos se encuentran naturalmente en un contexto socarrón: dos amigos se proponen conducir a Pluto, el dios de la abundancia al templo de Asclepio para que recobre la vista y cese de distribuir la riqueza de manera tan arbitraria, a ciegas, sin ningún fundamento razonable.

61. Gil Fernández, Luis, *Terapeia*, p. 364.

Una vez dentro del recinto, el creyente debía aportar una ofrenda. Asclepio se conformaba con muy poco: aceptaba cualquier cosa al alcance de los más desamparados. Con frecuencia las ofrendas consistían en pasteles de miel o de queso, empanadas o higos, los cuales eran o bien compartidos entre los enfermos o bien eran consumidos más tarde por el creyente. Los pacientes aportaban también toda clase de vegetales: laureles, hojas de roble o raíces de olivo. Entre las ofrendas había toda clase de animales, pero existía cierta predilección por los gallos: la expresión pronunciada por Sócrates la noche anterior a su muerte al pedir a sus amigos «llevar un gallo a Asclepio» era en realidad una fórmula proverbial. Asclepio, que era un dios de los desvalidos, aceptaba como ofrenda por igual un simple gallo o una hecatombe de bueyes. Por supuesto, entre las ofrendas también se encontraban artículos suntuosos: anillos de bronce, lámparas de plata y oro y el mismo Aristides ofreció, en agradecimiento, un trípode de oro.[62] Las ofrendas al Dios podían ser sencillas pero una vez que el devoto se había comprometido estaba obligado a cumplir todo lo ofrecido. Luego de las ofrendas, los enfermos podían ofrecer plegarias al dios, permaneciendo de pie o bien postrados: algunas de estas súplicas eran sumamente largas y complejas, pero pacientes como el filósofo Proclo preferían expresiones breves y directas. Finalmente, una vez cumplido el ritual previo, los incubantes eran conducidos a un lugar especial, el *ábaton*, τὸ ἄβατον, donde pasarían la noche: ellos se acostaban en un simple lecho de paja y eran tumbados uno al lado del otro; entonces, los guardias del templo apagaban las lámparas y advertían a todos que, escucharan lo que escucharan, no hicieran ruido y se mantuvieran en silencio.

---

62. Elio Aristides, *Discursos* Sagrados, IV, 46. El valor de las ofrendas no es una cuestión menor: en el contexto de la antigüedad en la que no había ninguna clase de ayuda del estado, la carga económica de una enfermedad podía ser muy grande para los pobres. En la antigüedad no existía ninguna asistencia social y el sentido de la caridad entre los ricos era prácticamente nulo. Los médicos, por su parte, se preciaban de ganar dinero con su arte y no ejercían regularmente la benevolencia, de modo que aquel pobre que enfermara no podía contar con ninguna clase de auxilio. A pesar de su generosidad, los santuarios de Asclepio tampoco pueden ser considerados como lugares de asistencia o un antecedente de los modernos hospitales públicos porque no ofrecían ninguna asistencia, aunque permitían un refugio a los pobres sin exigir ningún pago. Edelstein, E., Edelstein, L., *op. cit.*, p. 178.

Los pacientes no habían bebido ningún brebaje especial y ninguna sustancia hipnótica: sus sueños eran provocados únicamente por el estado emocional resultante de la fe, los ayunos, la abstinencia y las plegarias. Un cierto número de ellos lograba soñar al médico divino. El dios curaba a todos, incluidos aquellos incrédulos de su culto, aunque eventualmente llegaba a castigar tal incredulidad. Asclepio se mostraba a cada uno; su aparición es descrita con el tiempo verbal ἐπίστασθαι, *ephistasthai*, equivalente a «colocarse sobre» que era, como ya sabemos, la concepción griega de la figura onírica. Las epifanías teriomórficas de Asclepio eran usualmente visiones oníricas; incluso sus protegidos más cercanos, como lo sería el filósofo Proclo, normalmente no lo veían mientras estaban despiertos. El durmiente escuchaba voces, se encontraba rodeado de un aroma agradable y envuelto en un resplandor. En las epifanías conservadas, los dioses se presentaban, en general, sonrientes y plácidos, con aspecto y belleza sobrehumanos y en plena juventud: esparcían su aroma y desaparecían rápidamente. Entre todos, Asclepio era amable y eficaz, hablaba con voz armoniosa y tenía buen humor.[63] Aunque la incubación era la condición normal de su revelación, la presencia en el templo del creyente no era indispensable y, como lo muestra el caso de Aristides, podía revelarse fuera de los lugares destinados para ello. En otras palabras, aunque era un semidiós, él se comportaba más bien como lo haría un médico compasivo y solícito.

Durante sus epifanías, Asclepio ofrecía diversas clases de curaciones, prescripciones y regímenes. En tiempos más remotos realizaba maravillas. Las inscripciones de Epidauro, una suerte de exvotos realizados por el personal religioso del templo, relatan curaciones instantáneas y milagrosas. El enfermo despertaba curado y sano por efecto de la acción realizada durante el sueño que podía ser un beso del Dios mismo o los lamidos de las serpientes que siempre lo acompañaban. De un tipo milagroso

63. En esto, Asclepio era diferente a otras deidades sanadoras que aparecían en circunstancias muy dramáticas: había dioses salutíferos y ctónicos como Trofonio, que tenían una apariencia temible y pavorosa. Después de un período de marginación y una serie de sacrificios y purificaciones, los creyentes de Trofonio eran introducidos en una cueva artificial en la que parecían ser absorbidos por una terrible corriente de aire, solían perder el conocimiento al instante y según se cuenta, «después de la experiencia, tardaban algún tiempo en volver a sonreir». Pausanias, *Descripción de Grecia IX, 39, 5* y ss.

eran también las intervenciones quirúrgicas reportadas: Asclepio cortó una vez la cabeza de un paciente y volvió a colocarla en su lugar; otra ocasión hizo la misma operación para extraer por la obertura una solitaria alojada en el estómago del paciente; llegaba a abrir el vientre del enfermo para extraerle un abceso o bien cortaba un ojo, extraía el globo ocular y colocaba en su remplazo un emplasto. Hacia la época de Aristides esos milagros fulminantes habían desaparecido (o al menos se habían espaciado) pero el Dios aún se aplicaba para atender afecciones muy diversas como recuperar la voz, devolver la vista, recuperar la movilidad de algún miembro o incluso la expulsión de algún cuerpo extraño que se hubiera alojado en el cuerpo. Ahora, en sus revelaciones oníricas, el Dios ordenaba el tratamiento, los fármacos, las dietas, los regímenes que el paciente debía seguir, en tratamientos a veces muy largos en el tiempo. Sus resultados eran «milagrosos» en el sentido de que iban más allá de la ciencia humana, pero sus medios eran milagros «médicos». Los especialistas señalan esta transformación con la afirmación irónica de que, con los años, Asclepio había dejado de ser taumaturgo y «había aprendido medicina» pues sus prescripciones se acercaron cada vez más a los tratamientos que la medicina humana prescribía a medida del desarrollo del conocimiento.

Por supuesto este complejo dispositivo entre experiencia onírica, enfermedad y religión también tenía sus limitaciones. Obviamente no todas las incubaciones resultaban y los pacientes estaban conscientes de ello. En la antigüedad sabían tan bien como nosotros que algunos sueños son simplemente la realización de los deseos resentidos en la vigilia y estaban conscientes de que podían ser contrariados. Además, la fe no siempre es ciega y las esperanzas que los antiguos se forjaban de las virtudes curativas del Dios no eran ilimitadas. Muchos de ellos (incluido Aristides) no esperaban una curación milagrosa sino más bien un alivio y un respiro en sus vidas y en esto Asclepio era insuperable. Además los enfermos adoptaban, lo mismo que hoy, una estrategia múltiple: iban ciertamente a los santuarios pero no renunciaban al saber humano de los médicos e incluso recurrían a la herbolaria tradicional, los amuletos, los talismanes y hasta a la magia «simpática». El mismo Asclepio tomaba sus precauciones pues aceptaba únicamente aquellos enfermos con expectativas de curación y rechazaba a los que no tenían remedio. Un paciente que llegara moribundo ya no era aceptado en el

santuario por temor a que su deceso contaminara el lugar.[64] Tan extraordinarias como parezcan, las curaciones de Asclepio hacia el siglo II d.C. no rebasaban algo que podría llamarse la esfera de lo natural. Habían quedado atrás los relatos mitológicos, los milagros fulgurantes y Asclepio no se aventuraba más allá de lo que un buen médico lo haría, renunciando a las curaciones sobrehumanas. Quizá lo hacía por precaución: según algunos relatos, por atreverse a resucitar a un hombre que le había pagado una suma enorme, Asclepio había recibido un impacto del rayo de Zeus quien entonces parecía reticente a que nadie, incluido un semidiós, violentara el Libro de los Destinos.[65]

Aristides fue atendido por la deidad del mismo modo que otros devotos, salvo que sus males eran incontables: problemas digestivos, inflamaciones sorprendentes, hipertensión, dolores de cabeza y de oído y muchos otros. Las prescripciones, regímenes y dietas que recibía el orador eran conocidas por la medicina griega de la época, pero no siempre se ajustaban a los que parecía exigir su estado y llegaban a causar estupor, por paradójicas, a todos los demás creyentes. Algunos de esos remedios pueden parecernos hoy absurdos pero eran usuales en la medicina tradicional: incluían ejercicios físicos tales como los paseos higiénicos, montar a caballo o tomar baños helados. El orador recibía también prescripciones específicas: flebotomías, enemas, eméticos, purgas, emplastos y cataplasmas. Le eran indicados regímenes alimenticios o por el contrario ciertas dietas le eran prohibidas, y llegaba a tomar drogas internas o externas.[66] Lo notable es

---

64. No fue sino hasta el siglo II que Antonino Pío mando construir un edificio separado para los agonizantes y las parturientas recién llegados, quienes hasta entonces permanecían en la intemperie para no mancillar el lugar sagrado.

65. La devoción entregada a Asclepio sobrevivió lo mismo a los intentos de algunos emperadores romanos deseosos de extirpar las prácticas politeístas, que a los intentos cristianos por reducir la resistencia pagana a la figura de Jesús. Ante las dificultades, el cristianismo optó por una suerte de asimilación e instituyó el culto a Santa Tecla, una mujer convertida por el mismo San Pablo, quien recibió un culto incubatorio. Ella también se revelaba a sus devotos que incubaban en su iglesia. Bajo la apariencia de Santa Tecla, Asclepio logró pues prolongar su presencia. Cox Miller, Patricia, *Dreams in late antiquity*, p. 117.

66. Las prescripciones de Asclepio no concluían ahí y podían incluir amuletos, encantamientos, palabras mágicas o sugerencias inauditas, sin ninguna conexión aparente con la enfermedad, como cuando recomendó al orador el uso de sandalias egipcias como antídoto para la hidropesía.

que eran llevadas hasta lo paradójico. A nuestro juicio, ello se explica porque en la transformación espiritual que persigue y que debe conducirlo a una subjetividad nueva, Aristides toma el tratamiento como una suerte de ascesis, como una conversión violenta, como el tránsito de un individuo dejado atrás a un individuo renovado. Por ejemplo, los paseos higiénicos eran tan antiguos como la misma medicina hipocrática, pero lo que comenzaba por movimientos ligeros, en Aristides se convertía en esfuerzos sumamente penosos y hasta en hazañas atléticas; así, debió cruzar a nado un puerto en mar abierto en medio de un temporal, tomar un baño invernal en un río caudaloso, dormir en el sereno o bien caminar 50 kilómetros bajo un sol ardiente en un momento de gran debilidad. Las flebotomías eran igualmente un tratamiento conocido, pero en Aristides se convierten en sangrías feroces; según el orador, Asclepio le había ordenado una sangría de más de 120 medidas (lo que para los especialistas modernos equivale a unos 20 litros de sangre). Aristides parece la víctima perfecta para aplicarle los tormentos más inauditos. Pero cuando se la observa desde esta perspectiva de la conversión espiritual, estas cruentas órdenes resultan menos extravagantes: cada una de ellas es una prueba, un peldaño en su transformación. Todo era lunático, aun para los estándares de la época, pero se explica porque Aristides no puede alcanzar una nueva subjetividad sino estableciendo una diferencia ascética entre su «yo» anterior y su «yo» renovado, y esta diferencia tiene que hacerse visible a todos. No hay verdadera separación entre el asceta y los demás sino mediante estos actos sorprendentes y espectaculares. Aristides mismo señala lo paradójico que eran esas «curas divinas» y en su *Lalía a Asclepio* señala su carácter «milagroso». Y en efecto, los remedios rebasan con mucho la naturaleza fisiológica y adquieren un aspecto sobrenatural, como las «palabras eficaces» que el Dios le indicó pronunciar con el fin de salvar en alguna ocasión la vida de Zózimo y que el orador no considera prudente repetir. El caso más notable, y que hizo célebre a nuestro orador, además del intercambio de destinos, fue que llegó a intercambiar su propia vida contra la mutilación de un dedo y posteriormente logró la sustitución del sacrificio del dedo, por la exposición de un anillo, basado simplemente en la metonimia de las palabras: ὁ δακτυλος, «dedo» por ὁ δακτύλιος, «anillo». Lo que inició como un peligro vital se convirtió mediante los sueños en la donación de un bien material.

Las prescripciones recibidas en los sueños indicaban a Aristides qué hacer, qué rehusar y qué esperar. A pesar de su singular imaginación, resulta imposible creer que todas ellas provinieran del Dios. Y en efecto, muchas de tales órdenes no provenían del Dios, sino de la atrevida interpretación (metafórica, metonímica o analógica) del orador. Muchas prescripciones no requerían de desciframiento,[67] pero otras ocasiones la prescripción no proviene más que de la habilidad y la voluntad del orador para convertir cualquier signo en orden divina.[68] Pero sea que esos remedios tengan la apariencia de racionales o irracionales, sea que su deducción sea teológica o meramente lingüística, para Aristides todos tienen el carácter de milagrosos, θαυματοποῖος, y se encuentran más allá de la medicina humana. Todas esas prescripciones fueron obedecidas fielmente a lo largo de toda la vida. Cada remedio es una suerte de mortificación ante la cual debe poner a prueba su voluntad. Aristides no tiene ante sí más que un obstáculo: la posible debilidad de su voluntad. El ignora por completo la lucha que los ascetas cristianos deberán entablar contra su mala naturaleza esencial; él no tiene ningún obstáculo interno, un «yo» obstinado, incapaz de reformarse. La suya es simplemente la necesidad de modelarse a sí mismo hasta lograr una concordancia perfecta con los mandatos que le son prescritos. Cada una de esas pruebas es para él una práctica constitutiva de su subjetividad. Aristides busca darse una forma de ser, ser de un cierto modo mediante una disciplina, encarnar como sujeto el discurso verdadero de Dios mediante una práctica y un ejercicio de sí sobre sí mismo.

Entre esos tratamientos revelados a Aristides es preciso destacar los baños. En efecto, la hidroterapia tuvo un papel fundamental en su restablecimiento. Conviene sin embargo, resaltar entre ellos dos modalidades: los baños medicinales propiamente dichos, realizados usualmente en termas y los baños de carácter excepcional como los realizados en pozos helados,[69] en ríos

67. Según Artemidoro, las ordenanzas del Dios son siempre simples y no son acertijos: «Los dioses llaman a los ungüentos y emplastos de la misma manera que nosotros o bien, cuando es preciso adivinar, ellos tienen el cuidado de ser claros». Artemidoro, *Interpretación de los sueños*, IV, 22.

68. Así, alguna vez que leía *Las nubes* de Aristófanes, Aristides dedujo del título que debía posponer un viaje pues al día siguiente llovería, *Discursos Sagrados*, V, 18, y en otra ocasión, la aparición de Atenea en un sueño le hizo comprender que debía tomar un clisterio de miel ática, *Discursos Sagrados*, II, 43.

69. *Ibíd.*, II, 79.

caudalosos o en el mar. Entre los primeros, el Dios le advertía aquellos momentos en los que un baño medicinal era aconsejable o por el contrario el momento en que era mejor abstenerse. Desde la medicina hipocrática el rol del agua y sus efectos curativos eran muy apreciados y aún la medicina romana ponía el acento fuertemente en los baños fríos y en la inmersión del enfermo en cualquier fuente de agua fría, sea artificial o en el mar.[70] En la cultura griega la abstención del baño era también un acto terapéutico denotado por el término ἡ ἀλουσία, *alousía*, «suciedad», y tenía como propósito restaurar el balance entre los diferentes humores corporales, pero por razones culturales entre los griegos era más inusual y por ello resulta sorprendente que Asclepio haya hecho persistir esa prohibición sobre el orador cinco años, durante los cuales este dejó de tomar un solo baño.

Sin embargo, lo mismo que sucede con otros tratamientos, esos baños medicinales coexisten con actos excesivos y dolorosos que nuestro orador llama «baños divinos». Asclepio le prescribe en ocasiones los baños más extravagantes, sobre todo en invierno. En el momento en que aun residía en Esmirna, Aristides relata que le fue ordenado que bajara al río que fluía delante de la ciudad y se bañara: «Hacía un terrible viento norte y un frío glacial, los guijarros estaban de tal modo adheridos unos a otros por el hielo que parecían una superficie cristalina continua...». Cuando corrió entre la gente el rumor (probablemente difundido por el mismo orador) de la extraordinaria prescripción del Dios, un grupo de amigos y médicos, y una multitud de curiosos, decidió acompañar al bañista; un médico llamado Heracleo asistió también pero esperando el momento en que aparecieran las convulsiones a las que sin duda ese baño conduciría. Aristides, «lleno de ardor por la visión del Dios» se lanzó al agua sin vacilación «y como si se tratara de una piscina llena de agua templada pasó un rato mojándose y nadando». Un gran clamor se produjo entre los presentes, acompañado de la expresión repetida con frecuencia: «¡Grande es Asclepio!». Cuando abandonó el agua, la piel de Aristides tenía un color rosado y sentía el cuerpo ligero y una sensación de bienestar se prolongó todo el día y toda la noche, resintiendo «un calor sin variaciones, ininterrumpido, que difundía igual sensación de vigor por todo el cuerpo y durante

70. Boudon, Véronique, «Le rôle de l'eau dans les prescriptions médicales d'Asclepios chez Galien et Aelius Aristide», pp. 165 y ss.

todo el tiempo».[71] Seguramente ningún médico humano, aun si fuese tan riguroso como Galeno, habría prescrito semejantes baños fríos a un hombre debilitado como Aristides.

Pero ordenados por Asclepio eran pruebas impuestas a la voluntad y solo en tanto que mortificaciones permitían superar lo que para nuestro orador era un dilema moral. En efecto, durante el imperio romano los baños estaban asociados a la molicie, a la decadencia de las costumbres y por tanto eran condenados por todos los moralistas. Según Artemidoro, los antiguos romanos no acostumbraban bañarse habitualmente, ni contaban con los medios aptos para ello, y solo recurrían al baño en circunstancias excepcionales como el haber superado un grave padecimiento o al volver de la guerra: «En cambio ahora, los romanos modernos —señala críticamente— unos no consienten comer si antes no se han bañado, otros lo hacen inmediatamente después y encima repiten esa operación cuando se disponen a cenar. De esta manera, dicha práctica se ha convertido hoy en el símbolo de una existencia regalada».[72] Aristides en su época de sofista había hecho suya esta doctrina. En su Discurso 33, al poner en contraste la disciplina intelectual de la oratoria y los placeres de los baños públicos, señala que perder el tiempo en los baños es lo opuesto a las obligaciones intelectuales responsables.[73] En su faceta de orador afirma que la dependencia inmoderada del baño es tan patológica como un deseo apasionado e incontrolable de joyas, y pone como ejemplo a Homero quien, a pesar de ser hijo del río Meles «no pasó el tiempo nadando ociosamente». Sin embargo, su condición de enfermo le exigía algo distinto y podía llevarlo a un dilema moral pues en sus *Discursos Sagrados* expresa que encuentra placer en los baños y hasta sueña con ellos.[74] Buscó una solución a este dilema y creyó encontrarla recurriendo a la serenidad heroica de Sócrates, a quien adopta como modelo: la fortaleza ética del ateniense era tan grande que le permitía afrontar cualquier prueba física, sea el rigor de la lujuria excesiva o el placer. Aristides pretende igualmente adoptar una actitud moralmente impasible, distante de la condena, del oprobio o del gozo, porque los baños son en realidad la superación de una de las

71. Elio Aristides, *Discursos Sagrados*, II, 19-22.

72. Artemidoro, *Interpretación de los sueños*, I, 64.

73. Downie, Janet, «Proper pleasures: bathing and oratory in Aelius Aristides' Hieros Logos and Oration 33», pp. 116-119.

74. Elio Aristides, *Discursos Sagrados*, I, 20.

pruebas más duras a las que su salvador lo somete. De este modo, Aristides hizo de los baños una instancia, una vez más teatral, de su transformación espiritual.

La subjetividad de Aristides

Es en este contexto exaltado, emotivo y febril en el que Aristides se busca a sí mismo y explora su propia identidad, como enfermo y como creyente. En efecto, a diferencia de los devotos razonables, él tomó la decisión consciente de obedecer a todo aquello que se le revelaba en sus sueños: «Reflexionando sobre todo esto tomé la decisión de ponerme a disposición del Dios, como si fuera un médico y hacer en silencio cuanto me ordenase».[75] Ciertamente la mayoría de los devotos aceptaban los remedios del dios sanador no solo con resignación sino incluso con cierto placer interno, pero Aristides iba mucho más lejos. Para él, todos los sueños parecen atravesar la puerta de cuerno e ignora la puerta de marfil, esto es, los sueños que no se realizan.[76] Este aceptaba sin discriminación alguna todo lo que las visiones le ordenaban, aun aquellas que parecían más extravagantes, que preocupaban y hasta asustaban a médicos y amigos por considerarlas desacertadas y contraproducentes. El médico personal de Aristides, Teódoto, supervisaba las curaciones prescritas y asistía a los actos más paradójicos aceptando las indicaciones más absurdas y chocantes respecto a su propio saber, pero lo hacía porque a la vez él mismo era un creyente de Asclepio, conocía la mentalidad del orador y la imposibilidad de impedir que este cumpliera con lo que creía que le había sido ordenado. Aristides se obligaba a realizarlo todo, nada lo arredraba, su fe bastaba para suprimir toda cautela y para apartar de sí cualquier vacilación basada en el sentido común o en el saber médico disponible. Aristides sabía que Asclepio detestaba a los titubeantes y a los remisos en cumplir sus órdenes: se decía que el dios no curaba a los cobardes, lo que llevaba a nuestro orador a realizar hazañas que habrían podido acabar con el atleta más consumado. Aquellos mismos remedios prescritos por la ciencia humana que le resultaban inocuos o inclu-

75. *Ibíd.*, 4.
76. Nicosia, Salvatore, *op. cit.*, p. 179.

so perjudiciales, bajo el mandato del dios le aportaban salud, vigor, bienestar y alivio físico y moral. Seguramente en ese estado emocional se movilizaban en el paciente recursos psicosomáticos insospechados.[77] Ahí donde nosotros tendemos a ver la fuerza psíquica que impulsa la fe y la imaginación, Aristides encontraba la intervención divina: «¿Qué signo mayor del poder de dios puede haber?».[78] Para él, cumplir una prescripción del dios era como entregarse a una liturgia, pues era un devoto incondicional. Estaba seguro que hay algo que la credulidad humana puede ignorar, pero que él conoce y por ello se volvía desafiante ante los incrédulos: «Aquel que quiera creer, que crea; y para aquel que se niega a hacerlo que se vaya enhorabuena (es decir, al diablo)».[79]

Esta entrega incondicional involucraba algo más que la simple obediencia. En efecto, mediante la vía de la enfermedad, Aristides ha obtenido una comunicación continua y personal con el Dios, quien le ha elegido. Si no rehúsa hacer nada, por absurdo que parezca, es porque cada orden y su cumplimiento le reafirma la presencia del dios y es un punto de escape hacia lo trascendente, el acceso a un orden superior del ser. De ahí en adelante, siempre que tenga un problema en la vida, Aristides preguntará al dios y ya no hará nada, importante o no, sin la aprobación de Asclepio: «pues todo es pura insensatez en comparación con la obediencia a dios».[80] Con ello, ha transformado la enfermedad convirtiéndola, de una carga insoportable, en una oportunidad de «hacerse verdadero» en el sentido de ajustar su existencia a una forma más acorde con su proyecto de sí.[81] Aristides encuentra un alivio al gobernar su propia vida guiado por el dios, en ser el artífice de la belleza de su existencia.

---

77. En el caso de Aristides no es pues necesario recurrir a la categoría religiosa de «milagro»: basta comprender que en la superación de la enfermedad se moviliza una fuerza interior que anima a todo lo vivo, las plantas, los animales y los seres humanos.

78. Elio Aristides, *Discursos Sagrados*, II, 73.

79. *Ibíd.*, III, 40.

80. *Ibíd.*, IV, 102.

81. «La cuestión de la verdad del sujeto es la cuestión de esa relación a sí en la que el individuo es llamado a buscar en el interior de sí mismo y a enunciar por sí mismo o con más frecuencia a otro su verdad de individuo singular y no su verdad genérica de hombre». Mercier, Carine, «Ce que pourrait être une réponse foucaldienne à la question de la présence du moi dans l'antiquité», en Aubry, G., Ildefonse, F. (eds.), *Le moi et l'intériorité*, p. 173.

Es por eso que creemos que estas disciplinas impuestas a sí mismo pueden ser llamadas «ejercicios espirituales». Este término puede sorprender porque Aristides no es un filósofo y tampoco es un asceta cristiano, pero lo creemos correcto porque él vive las prescripciones divinas como directrices en la orientación de su vida. El término de «ejercicio espiritual» lo extraemos por supuesto de P. Hadot.[82] Entendemos por «ejercicio espiritual» el esfuerzo de modelación que el individuo ejerce sobre sí mismo para adecuarse a una regla, para constituirse a sí mismo en referencia a un objetivo, a un propósito, para alterar y modificar una parte de sí mismo que le permita alcanzar, o aproximarse a un ideal. El ejercicio espiritual es el medio por el cual el individuo se impone una transformación, de su cuerpo y de su voluntad para lograr un ideal de conducta. Y esto es justamente lo que Aristides ha hecho en su entrega absoluta, en su adopción de la obediencia como modelo de vida. Su vida tiene sentido porque él ha elegido al dios y el dios le ha elegido a él, y todos sus sufrimientos son también una aproximación a ese ideal que ha aceptado. Es verdad que Aristides no es un filósofo sino un enfermo y por ende los *Discursos Sagrados* carecen de la grandeza moral que tienen por ejemplo las *Meditaciones* de Marco Aurelio, un escrito realizado aproximadamente en la misma época. Pero a su manera él vive su enfermedad como una ascesis, como un itinerario hacia una cierta modelación de sí. Seguramente Aristides no ignoraba la existencia de esas «prácticas de sí», frecuentes en la filosofía de su tiempo, pero él les agrega el componente de su incapacidad física, es decir, los transforma en una «prueba moral». No es entonces casual que pueda decirse que vive su tratamiento como una penitencia, al modo que lo harán más tarde los ascetas cristianos. Pero a diferencia de estos, él no reacciona ante ciertos dogmas impuestos desde fuera; él es el mismo que interpreta y el que sufre, pero igual se constituye y dialoga consigo mismo, se impone un cierto régimen a través del cuerpo, se culpa, se castiga, se reforma, se fortalece, se redime.

El término «espiritual» aplicado a estos ejercicios busca subrayar que no se trata únicamente de una suerte de modificación «mental», puramente psicológica, sino que involucra todo el ser del orador, tanto de su psiquismo como de su cuerpo. Y en efecto, se ha subrayado muchas veces el lugar privilegiado que

82. Hadot, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*.

ocupa el cuerpo en los *Discursos sagrados*.[83] Es natural porque, ¿quién estando enfermo no ha interrogado a su cuerpo? La enfermedad provoca una cierta disociación entre el sufriente y su cuerpo que hasta cierto punto justifica el recurso a los sueños porque estos parecen permitir una interrogación al cuerpo que es imposible en la vigilia. Esta interrogación no cesa nunca porque de cualquier modo el cuerpo se oculta tras su silencio. Por eso el cuerpo de nuestro orador es un protagonista permanente de esta historia onírica. Una parte del rechazo que los *Discursos Sagrados* ha sufrido se debe a que Aristides no vacila en mostrar y exponer sus vicisitudes fisiológicas más íntimas y en hacer y decir cosas corporales y físicas sin ningún recato. Pero además de que la noción moderna de «recato» no coincide con la percepción pagana del cuerpo, lo cierto es que habría que entender que, lo mismo que otros muchos ascetas, el orador hace del cuerpo enfermo la mostración de dios. En consecuencia, el cuerpo de Aristides ocupa un lugar singular en sus sueños porque es simultáneamente un lugar de interrogación de sí y un lugar de verificación de la presencia divina: es en el cuerpo donde confluyen lo divino y lo humano. Aristides vive cada uno de sus tratamientos como una prueba y como una afirmación: lo hace en privado, pero también lo hace en público mediante la teatralización de su curación.[84] Y es justamente por esta unidad física y psíquica que los ejercicios espirituales son constitutivos de la conciencia que Aristides tiene de sí mismo y de su lugar en el mundo: es un «yo» que es conciencia de sí y conciencia de su cuerpo. En breve, Aristides ha ordenado su personalidad toda, auto-identificándose a un ideal, pero esa transformación de sí que se ha impuesto le obliga a una vigilancia continua de su voluntad y a un trabajo permanente sobre su cuerpo. A través de los mandatos de Asclepio, nuestro orador mantiene un diálogo consigo mismo. Para él la enfermedad es una afirmación de sí, de su identidad, de conocimiento de sí y de reconocimiento de los otros.

Sin embargo, conviene dejar clara la singularidad de esta «experiencia del yo»: Aristides está tan lejos del «yo» del ascetismo cristiano como del «yo» interiorizado de la modernidad. Respecto

83. Por ejemplo, en Brooke, Holmes, «Aelius Aristides' illegible body», pp. 85 y ss.

84. Perkins, Judith, «The self as sufferer», p. 262.

al primero, porque para Aristides la verdad a la que el «yo» aspira no proviene de una ley externa, de una norma de conducta que le sea impuesta o revelada; su relación con la divinidad no corresponde a ello. Nuestro orador tampoco reconoce un «yo» cuya naturaleza fuera inmediatamente rebelde ante la ley; él no vive bajo el peso de una mácula original. Aristides no parece luchar con su naturaleza y tampoco vive su relación con las normas bajo la forma de la culpa. Nuestro orador se propone más bien una concordancia entre ciertos principios de acción y de auto-conocimiento que debe hacer suyos mediante una práctica de sí, modelándose a sí mismo hasta alcanzar, mediante esta disciplina, una imagen que ha decidido perseguir, cuya realización es su propia verdad. Aristides no busca dar forma objetiva a una ley que le ha sido dada sino que busca la concordancia de su voluntad con un ideal de sí mismo que se ha propuesto alcanzar.[85]

Aristides tampoco es el «yo» de la interioridad moderna. Él no se encuentra a sí mismo en sus sueños; en estos no hay ningún interior secreto donde se ocultaría una verdad inaccesible a los demás en la que reside su verdadera autenticidad.[86] En particular, nuestro orador no busca en sus sueños ninguna sexualidad pulsional profunda. De hecho, no hay ninguna mención relevante acerca de su vida sexual, incluso en un sentido tan elemental como revelar si tenía esposa e hijos. En sus sueños, no hay esa ansiosa búsqueda de sí mismo en las profundidades de sí mismo. Naturalmente, nuestro orador tiene un fuero interno, un «yo», pero cuando penetra en este no está solo consigo mismo sino que se encuentra un Otro que le sirve de guía. Epicteto, el filósofo estoico lo había expresado así pocos años antes: «Así que cuando cerréis la puerta y hagáis la oscuridad dentro, acordaos de no decir nunca que os encontráis solos, porque no lo estáis, sino que la divinidad está dentro y vuestro *daimon* también».[87] Interrogar al «yo» antiguo es encontrar una relación de

85. «[...] el sujeto se constituye a sí mismo de un modo activo, por las prácticas de sí; esas prácticas no son sin embargo algo que el individuo invente él mismo, son esquemas que encuentra en su cultura y que le son propuestos, sugeridos, impuestos por su cultura, su sociedad, su grupo social». Foucault, Michel, «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», en *Dits et écrits*, vol. IV, p. 719.

86. Baslez, Marie-Francoise *et al.*, *L'invention de l'auto-biographie d'Hesiode à saint Augustin*, p. 9.

87. Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, I, 14, 13-14.

sí a sí que no pasa por una interioridad inefable:[88] «En el mundo agonístico griego y romano el individuo se busca y se encuentra en el Otro... sin necesidad de interiorización: él se mira desde el exterior. Su conciencia de sí no es reflexiva; ella no es el repliegue sobre sí mismo, la elaboración de un mundo íntimo complejo y secreto».[89] Aristides ejemplifica la manera en que la cultura helenística y romana planteaba la «preocupación de sí»: como un arte autónomo que se reflejaba en la existencia entera. Su conciencia de sí, su «yo», es el resultado de las prácticas con las que desea gobernar su conducta y que se impone, como enfermo y como orador. Él se auto-comprende como materia a modelar, como la subjetivación de principios valiosos en este mundo, que debe alcanzar mediante una cierta transformación de sí mismo. Lo que lo hace ser el hombre que quiere ser es una adecuación de su cuerpo y de su voluntad con determinados principios de la existencia social. Desde luego, tiene una conciencia de sí, pero como un resultado, como la aprehensión de un «ello», de una dirección externa, no es simplemente un «yo». Aristides en una «forma sujeto» particular, y distante de la nuestra.[90]

Lo que hace tan atractivo a Aristides hoy es esa «preocupación de sí» y lo que lo hace tan lejano es que esa elaboración de sí se lleva a cabo en la absoluta dependencia del dios salutífero. Pero también nos es lejano por su concepción de la divinidad. Con los filósofos estoicos de su tiempo, el orador comparte la idea de la presencia de dios en todas las cosas, pero a diferencia de ellos, para él la Providencia no es una Razón inmanente que

---

88. Diversos autores han expresado esta afirmación acerca del sujeto en la antigüedad. Entre muchos otros, merecen ser citados: Vernant, J-P. «L'individu dans la cité», en su libro *L'individu, la mort, l'amour, soi même et l'autre en Grèce ancienne*, pp. 211-232. Gill, Christoper, *The structured self in Hellenistic and Roman thought*. Foucault, Michel, *L'Herméneutique du Sujet*.

89. Vernant, J.-P., *La mort dans les yeux, Figures de l'Autre dans la Grèce ancienne*, pp. 79-93.

90. «El "yo" designaría una modalidad histórica de esa parte de sí mismo que el individuo se propone trabajar... o bien una forma igualmente histórica de ese modo de ser que él intenta alcanzar (la apoteosis del "yo" como objetivo de la ética). El "yo" lo mismo que el alma sería la interioridad o la persona, una experiencia histórica que el individuo hace de sí mismo —experiencia constituida por un conjunto de prácticas y forjado según un conjunto de modelos, de imágenes, etc.—». Mercier, Carine, «Ce que pourrait être une réponse foucaldienne à la question de la présence du moi dans l'antiquité», en Aubry, G., Ildefonse, F. (eds.), *Le moi et l'intériorité*, p. 170.

se manifiesta en todas las leyes del mundo, sino más bien una actividad tutelar manifiesta bajo la forma de oráculos y prevenciones que le han permitido enfrentar el presente y hasta evadir el futuro que le estaba previsto. Sus sueños tienen un carácter iatromántico, pero no son revelaciones irrevocables sino salvíficas. Aristides ha convertido al dios en una suerte de guía espiritual, en un dios tutelar, en lo que se ha llamado una «religión personal».[91] Aristides no parece sorprendido al saber que su precaria salud es objeto de constantes preocupaciones divinas. Para nuestra concepción hay en ello algo impertinente y arrogante.[92] Aristides en cambio está convencido que esa relación privilegiada lo hace excepcional y por ello acepta sin ningún remordimiento que otros mueran en su lugar. De aquí proviene su mal prestigio como un individuo vanidoso e insolente. Y es verdad que resulta imposible encontrar cualquier sentido de benevolencia o de caridad en ciertas plegarias que dirige a Asclepio: «¡Oh Señor!, si es verdad que sobrepaso con mucho a todos los oradores, concédeme salud y puedan mis enemigos morir de envidia».[93] Sin pretender deducir la psicología del individuo Aristides, deseamos resaltar que esta exagerada «ética del cuidado de sí» proviene de su situación de enfermo crónico y de la religiosidad propia de su clase social y de su tiempo histórico.

Sin la intercesión de los sueños esta pretendida unidad con la voluntad divina sería imposible. Los sueños, que en Aristides no remiten a ninguna clave interior, cumplen pues dos funciones: primero, la experiencia onírica parece permitirle la ilusión de que ingresa en otro orden de realidad debido a la suspensión de los mecanismos conscientes de la vigilia; segundo, los sueños no hacen más que poner a salvo ese orden de realidad de cualquier forma de crítica racional. La experiencia onírica es la pieza clave para anudar esa relación del orador con la divinidad, lo mismo que su relación con el resto de sus contemporáneos. Enfermo, soñador y religioso: es en la intersección de estos tres dominios donde nuestro orador se interroga, se problematiza (es decir, acepta algo verdadero para sí y rechaza algo

91. El término es de Festugière, André, *Personal religion among the greeks*, p. 98.

92. Con ello queremos decir que para un creyente genuino de nuestros días resulta chocante que Dios se ocupe cotidianamente de cuestiones como si el devoto debe bañarse hoy y qué clase de purgante debe tomar. *Ibíd.*, p. 99.

93. Elio Aristides, *Discursos Sagrados*, IV, 69.

inadecuado a sí), donde elabora su propia identidad, su subjetividad visible.[94]

No obstante, esta utilización de la divinidad con fines egoístas y mundanos ha hecho dudar a algunos acerca de la religiosidad del orador: ¿Es Aristides solo un histérico[95] en busca de auxilio? Si ser religioso es cumplir con una serie de prácticas rituales regulares, entonces no es religioso, pero si ser religioso es mantener inquebrantable la fidelidad al Dios y hasta compartir con este toda la existencia, entonces Aristides es un hombre religioso. En sus obras conservadas, él muestra un respeto absoluto a las prácticas tradicionales y un apego a los dioses, similar al de muchos contemporáneos suyos como Epicteto o Plutarco. En lo que él mismo llama sus «himnos en prosa» se muestra hondamente creyente en las alabanzas dirigidas a los dioses (o al Dios porque usa indistintamente el plural y el singular, lo que ha llevado a creer que se inclinaba de manera incipiente por el monoteísmo). Por el contrario, Aristides no tolera las expresiones de los poetas que, como Homero, hacen padecer a los dioses de todas las pasiones humanas, convirtiéndolos en seres vengativos ante otros dioses y capaces de hacer sufrir a los hombres. Aristides prefiere un Dios productor de todo cuanto existe y productor de sí mismo, una sustancia que lo baña todo, a la manera del *Logos*, λόγος estoico, que él llama «Zeus».[96] Está convencido de que es únicamente por delegación de Zeus que los dioses menores como Asclepio ejercen su acción para el beneficio del género humano: este solo pueden curar a aquellos que Zeus quiere se sean salvados. No hay pues razones para dudar de la sinceridad de la fe de Aristides.

Nos hemos detenido en el tema de la religiosidad con el fin de redondear el carácter de los *Discursos Sagrados*. Ciertamente, se trata de una aretología genuina, un himno desmesurado a Dios, pero también contiene una serie de evidencias tendientes a demostrar que existe una relación directa entre su autor y la

---

94. «El sujeto y la verdad no están aquí anudados, como en el cristianismo, desde el exterior y como por una toma de poder opresiva, sino desde una elección irreductible de existencia. Un sujeto verdadero es pues posible en el sentido no ya de un «sujetamiento» sino en el sentido de una "Subjetivación"». Gros, Frédéric, «Situation du cours», en Foucault, M., *L'Herméneutique du sujet*, p. 493.

95. Los calificativos de hipocondríaco e histérico son los términos que aparecen con más frecuencia en los intentos por determinar la personalidad patológica del orador. Véase Nicosia, Salvatore, *op. cit.*, p. 182.

96. Boulanger, André, *op. cit.*, p. 183.

divinidad, lo que lo convierte en un ser humano de excepción. Mediante una entrega total a Dios, el orador aceptó dejar atrás un «yo» anterior y renovarse mediante una práctica espiritual a cambio de la cual recibió un restablecimiento relativo y la prolongación de su vida. La obra es pues un sumario de la experiencia sufriente, onírica y divina a la vez. Por eso la aretalogía se deslizó hacia una suerte de auto-biografía, pero solo en la medida en que esa experiencia fue el espacio de elaboración de sí. Los *Discursos Sagrados* son una «escritura del yo» antigua y pagana, pero enraizada en el contexto onírico y religioso del culto a Asclepio Soter, razón por la cual tienen simultáneamente una dimensión salvífica y testimonial, inseparables una de la otra.

Experiencia onírica, retórica y religiosidad

Hasta ahora hemos seguido a Aristides, el enfermo, en su relación con Asclepio; pero él no era solo un enfermo, sino un orador enfermo y es en torno al arte retórico ejercido en el espacio público donde continúa elaborando su propia imagen, su diálogo consigo mismo y su diálogo con los demás.

Recordemos que la enfermedad había truncado su carrera como orador y puesto en peligro su vida. Aristides había pedido auxilio al Dios, en primer lugar para preservar su existencia. Logrado esto, llegó el momento en que Asclepio le otorgó el permiso de reanudar su carrera como sofista. Para Aristides este fue el momento cumbre pues era justamente el arte oratorio el que daba sentido a su existencia. A partir de ese momento, además de ocuparse de su salud, el Dios intervino en el perfeccionamiento de su arte y en los notables éxitos que habría de alcanzar. La participación de Asclepio no era casual: quizá como un legado de su padre Apolo, Asclepio fue siempre considerado como el protector de los hombres de letras. Aristides no era el único letrado al que tenía bajo su protección: lo mismo sucedió con los sofistas Polemón de Laodicea, Hermócrates de Focea y Antíoco de Egas,[97]

97. Antíoco hace que el caso de Aristides resulte menos extraordinario. Según Filóstrato, Antíoco «pasaba la mayoría de las noches en el templo de Asclepio, en Egas, por causa de sus sueños y por causa de sus relaciones entre los que permanecían despiertos y hablando unos con otros pues el Dios solía hablar con él mientras estaba despierto, convirtiendo en hermosa proeza de su ciencia el apartar las enfermedades de Antíoco». Filóstrato, *Vidas de los sofistas*, I, 4, 568.

quienes aparecen mencionados por Filóstrato o bien aparecen en inscripciones votivas. Tampoco era del todo sorprendente que el Dios extendiera sus beneficios más allá de la salud física: hacia el siglo II d.C. las divinidades salutíferas solían ocuparse lo mismo del aspecto físico que del estado espiritual de su creyentes.[98] Galeno relata que, en un cierto número de casos, Asclepio prescribía escribir odas, componer farsas cómicas o cuentos, porque durante la composición el movimiento interno de las pasiones, haciéndose más o menos vehemente, contribuía a modificar la temperatura del cuerpo enfermo.

Nuevamente, la intromisión del Dios en la vida de Aristides tenía como vehículo los sueños y las revelaciones. Aunque algunas epifanías parecen tener lugar en el incierto estado entre sueño y vigilia, en el plano retórico el orador apreciaba más la ayuda nocturna: «Oí muchas cosas (durante el sueño) que superaban en pureza de estilo y brillantez a muchos modelos, y me parecía que yo mismo decía cosas superiores a lo que era mi costumbre y que nunca había pensado».[99] Además de la calidad, la producción que el Dios alentaba era muy variada: poemas, invocaciones, panegíricos o incluso cantos corales. La ayuda divina se entendía hasta a aquellos géneros en los que Aristides no tenía ninguna experiencia, como la poesía lírica: «Tuve un sueño indicándome que debía hacer un peán en honor al Dios y me indicaba al mismo tiempo el comienzo que era más o menos así. «Celebraré un peán, Señor de las Liras...».[100] El Dios indicaba al orador los temas a declamar, las ocasiones en las que debía presentarse en público, los modelos que debía estudiar para inspirarse y hasta le proveía en sueños de auditorios imaginarios a los que la fama del joven orador aún no podía aspirar, como una sala colmada de emperadores romanos. En sus *Discursos Sagrados* cita al menos dos declamaciones que figuran entre sus obras conservadas y que fueron soñadas antes de ser escritas. En ambos casos, los exordios hacen referencia a los sueños de los que provienen: «¡Que el sueño se haga realidad! Y tú, señora Atenea, concédeme otra fortuna y gracia, asísteme en el presente discurso y debidamente haz realidad lo que soñé, tal como se reveló

98. Holowchak, K.M.A., *Ancient science and dreams. Oneirology in Greco-roman antiquity*, p. 165.

99. Elio Aristides, *Discursos Sagrados*, IV, 25.

100. *Ibíd.*, 31.

con claridad durante la noche...».[101] «Asclepio, tú que nos enviaste el sueño, sé ahora nuestro guía. ¡Dionisio, en cuyo honor debemos bailar, guíanos tú también!».[102] El tema de la inspiración divina es omnipresente en nuestro orador: ciertos discursos contienen invocaciones o se presentan como exvotos, otros contienen alusiones a la asistencia material e intelectual de Asclepio o bien de otros dioses, y en algunos más Aristides se refiere a la dimensión religiosa de la elocuencia.

La entrega de Aristides como orador también fue total. Es porque en este contexto de completa obediencia, su subjetividad, el «yo» de Aristides será pensado, descrito, experimentado, para alcanzar la clase de hombre que se propone: un sofista de excelencia. Para comprender este proyecto de sí conviene detenernos en la cuestión ¿Qué era un sofista en la antigüedad tardía? En ese momento, el término sofista, ὁ σοφιστής, parecía reservado a aquellos que enseñaban retórica y que seguían una carrera de exposiciones públicas, aunque su aplicación era fluctuante y un tanto errática: por ejemplo, no tenía una delimitación clara respecto a rétor, porque ambas podían significar «orador», «orador profesional» o «profesor de retórica». El término podía también fluctuar en su valoración social: podía ser empleado de manera elogiosa (como sucede en algunas inscripciones con valor de término honorífico) o bien ser empleado de forma peyorativa (como en Platón). Por lo demás, Aristides pertenece a la llamada «segunda sofística», un período que caracteriza la actividad literaria griega durante el período romano (60 a.C. - 230 d.C.). La llamada «segunda sofística» no era un movimiento de individuos conscientes de un mismo propósito, sino un término moderno que agrupa una multitud de literatos individuales unidos por el estado de espíritu de la época, por una serie de instituciones educativas e intelectuales y por un conjunto de intereses personales compartidos.[103] Para diferenciar a este grupo de la sofística antigua, de la época de Demóstenes, se emplearon diferentes términos: «sofistas recientes» (Lu-

101. Elio Aristides, Discurso 37, *Himno a Atenea*, 1.

102. Elio Aristides, Discurso 41, *Himno a Dionisio*, 1. Según Behr, este puede ser el primer discurso que le fue inspirado por Asclepio después de su estancia en Pérgamo, aunque no es del todo seguro que sea el mismo que se ha conservado.

103. Pernot, Laurent, *La rhétorique dans l'antiquité*, p. 245.

ciano), «nuevos sofistas» (Menandro el rétor), «sofistas contemporáneos» (Hermógenes), pero el término que obtuvo un mayor consenso fue el empleado por Filóstrato: «segunda sofística». El movimiento tuvo un gran alcance y floreció en ciudades griegas como Atenas, Pérgamo, Esmirna o Éfeso, se extendió a otras ciudades de Asia Menor como Mileto, Laodicea o Tarso, alcanzó ciudades egipcias y fenicias, y llegó hasta al occidente latino en ciudades como Rávena o Arles.

Lo decisivo del término «segunda sofística» es que designa un momento en que la declamación, ἡ μελέτη, la exposición pública, se convirtió en la actividad cultural más importante del mundo griego: una suerte de «edad de oro» para el arte de la palabra pronunciada. En ningún otro momento de la historia de occidente se han pronunciado tantos discursos en público y raramente la palabra viva ha sido honrada a tal extremo. Naturalmente, esta popularidad condujo a resultados contrapuestos: por una parte se desató un torrente de elocuencia tal que comentaristas importantes consideran una gran fortuna para nosotros que se haya perdido casi en su totalidad.[104] Pero esos excesos no deben ocultar que su valoración tenía fundamentos sólidos: la palabra hablada era una fuente de poder y por tanto la retórica era un instrumento imprescindible de la vida política y social. Las declamaciones hacían resaltar una serie de valores respetados socialmente en torno al comportamiento moral o religioso, a los valores de la clase gobernante o los méritos de cada ciudad: aquel individuo que era capaz de reanimar y enaltecer esos valores ejercía una influencia muy considerable. Los mismos emperadores romanos requerían de esa habilidad para expresarse en público y no solo aprendían retórica, sino que tomaban medidas para proteger ese arte, fundando escuelas en Grecia o bien exentando a los sofistas profesionales de algunas obligaciones cívicas. Quizá un buen índice de esta importancia se encuentra en las palabras que un orador, Frontón, le dirige a su alumno Vero, el emperador Marco Aurelio donde afirma que le elocuencia implica no solo poder sino también discurso porque el mando se ejerce a través de las órdenes y la prohibición: «la elocuencia infunde el miedo, logra el amor, hace resurgir la actividad, apaga el atrevimiento, anima la virtud, recrimina los vicios, persua-

104. Festugière, André, *Discours Sacré. Rêve, religion, médicine au IIème siècle après J.C.*, p. 13.

de, da dulzura, enseña y da consuelo».[105] Como consecuencia de este poder, los sofistas ejercían un profundo impacto político y social: en la polis y en la región concernida ocupaban magistraturas (precepto, gran sacerdote, responsable del orden)[106] y llegaban a recibir como pago fortunas considerables por parte de los emperadores, fortunas que les permitían hacer costosas donaciones a sus ciudades, el llamado «evergetismo». Además, desde el punto de vista político, los sofistas tenían gran importancia porque representaban la fuerza y la vitalidad de la cultura griega como guardianes y representantes de lo que restaba de la identidad helénica: aprovechaban toda ocasión para revivir ese pasado glorioso y encarnaban la continuidad de la comunidad helénica. De este modo, la segunda sofística ocupó un papel importante en el equilibrio entre griegos y romanos en el seno de la dominación política de Roma, una estabilidad que, desde la perspectiva griega, no podía descansar más que en los valores de la cultura y la lengua.

Entre los nombres de los sofistas contenidos en el libro de Filóstrato, Aristides es un caso excepcional por el volumen de su obra conservada: más de 40 Oraciones, aunque solo una parte de ellas son propiamente declamaciones. Sus exposiciones públicas obedecían a la clasificación retórica tradicional: o bien eran deliberativas es decir recreaban una situación histórica, antigua y reciente, aunque no siempre fuera real; o bien eran forénsicas, esto es contenían diversos casos individuales que involucraban tiranos, piratas o individuos comunes (como el caso del adúltero desenmascarado); o bien finalmente podían ser epideícticas, esto es panegíricos destinados a conmemorar una ciudad, inaugurar un edificio, exaltar una deidad o bien honrar a un difunto. Las exhibiciones de Aristides implicaban un alto grado de maestría que podía llegar al virtuosismo. Eran realizadas con un brío excepcional al punto de alcanzar, por momentos, la paradoja y la excentricidad. Es porque estaban destinadas a conmover a su auditorio, y lo lograban. Tal grado de virtuosismo descansaba a su vez sobre un encarnizado trabajo que el orador debía realizar sobre sí mismo, y en esto Aristides es también un caso ejemplar. Aún en los períodos más críticos de su enferme-

105. Frontón, *Epistolario,* 181.5.

106. Un aspecto de la ayuda que Asclepio brindó a Aristides consistió en permitirle evadir en varias ocasiones sus responsabilidades ciudadanas.

dad recuerda su extraordinario esfuerzo en lo que concierne al estudio de los clásicos y en tratar de alcanzar la mayor pureza ática de la lengua. El sofista antiguo era una estrella del escenario que resultaba de una profunda elaboración de sí. No es pues extraño que, para Aristides, la oratoria signifique un extenso programa intelectual y moral: su práctica estaba ligada a la posesión de las virtudes cardinales de la cultura clásica griega: sabiduría, justicia, valor y templanza. Como ideal de virtud, solo tenía equivalente en la filosofía pero, según él, la oratoria supera a esta con mucho porque la palabra pronunciada era la condición esencial de la existencia de toda comunidad humana. Según nuestro orador, la única persona que puede reclamar el título de «el mejor orador» es el «mejor hombre».[107]

El arte de la producción oratoria estaba compuesto de diversos momentos y Asclepio asistía a Aristides en todos ellos: mediante los sueños lo impulsaba a escribir, lo exhortaba a frecuentar a los autores clásicos, le imponía ejercicios de memoria y lo animaba cuando las fuerzas decaían, prometiéndole éxitos futuros. Su habilidad oratoria era esa parte de sí mismo («la sustancia ética» la llama Foucault), en la que deseaba concentrar su atención, la que intentaba reforzar y hacer reinar en él. Acerquémonos un poco a ello. Usualmente, los oradores iniciaban su trabajo con la elección de un tema. Para aquellos que no contaban con la ayuda de Dios, ello requería un esfuerzo de concentración mental, pues sus recursos principales estaban alojados en su memoria. Era la parte más creativa y la más compleja, por eso no era infrecuente que la inspiración no llegara o desfalleciera. Algunos autores antiguos han sido descritos en esos momentos de angustiosa búsqueda.[108] Aristides en cambio puede referirse a ello mediante las «inspiraciones nocturnas» que Asclepio le sugería presentándose él mismo o bien mediante un intermediario. Los sueños eran un momento de inspiración. El segundo paso en la composición del discurso consistía en la organización mental de esa materia prima, en su estructuración

107. Flinterman, Jaap-Jan, «The Self-portrait of an Antonine Orator: Aristides, or. 2.429 ff», en Ostenfeld, E.N. (ed.), *Greek Romans and Roman Greeks: Studies in Cultural Interaction*, Aarhus Studies in Mediterranean Antiquity III, p. 199.

108. En nuestro libro *La travesía de la escritura* hemos tratado de reconstruir ese esfuerzo de los autores antiguos.

completa en la memoria del orador antes que el discurso fuera pronunciado o escrito. Aquí también se revelaba el Dios tutelar. En una ocasión, Aristides relata que Asclepio le impulsó a declamar en la ciudad de Cícico,[109] para lo cual debió hacer un viaje de unos 400 estadios, en condiciones muy penosas. «Con asistencia de Dios», dice Aristides, «compuse durante el trayecto, corrigiendo una y mil veces las ideas que iba elaborando».[110] Aunque antes de declamar el orador tenía en la mente la estructura general de su discurso, se veía obligado a ajustarla de acuerdo con las circunstancias que se presentaban en el momento de la declamación. Aristides señala que él no era especialmente apto para esta clase de improvisación, por ello Asclepio lo asistía en este punto débil; nuestro orador lo relata de este modo: «Así yo, hasta tal punto llego a creer que soy objeto del cuidado del Otro, que no sé de qué manera improviso y, en verdad, si no lo hago completamente al declamar, si al menos lo hice cuando escribía...».[111] Ante esta evidencia, ¿cómo separar entonces la identidad del orador de la del creyente?

El auxilio de Asclepio en la vida de Aristides se había iniciado durante su estancia en Pérgamo. Aún esta época de reclusión forzada en el santuario había sido importante para su formación como orador: en el santuario se encontró rodeado de pacientes como él, con profundos intereses literarios.[112] En efecto, el santuario de Pérgamo no era solo un lugar iatromántico sino uno de los centros de cultura más importantes de su época. Además del público permanente de aristócratas cultivados que se retiraban ahí por temporadas buscando descanso y alivio a sus dolores, el teatro de Pérgamo era un lugar de pasaje para importantes sofistas y filósofos en sus giras artísticas. En este mundo selecto, los pacientes se revelaban mutuamente sus sueños y visiones, se sugerían pautas de interpretación para estos, pero tam-

109. Elio Aristides, *Discurso 27, Panegírico en Cícico sobre el templo*.

110. Elio Aristides, *Discursos Sagrados*, V, 16.

111. Elio Aristides, *Discurso 27, Panegírico en Cícico sobre el templo*, 3.

112. Desde tiempo atrás, los santuarios de Asclepio habían aglutinado a la inteligencia pagana y por ello se convirtieron en focos de resistencia al advenimiento del cristianismo: ellos eran la encarnación más auténtica de la Providencia en el sentido pagano del término y luego, centros importantes en el intento hecho por Juliano por restaurar la cultura clásica. Por eso los cristianos acabaron odiando al dios Asclepio y a sus santuarios. Cortés Copete, Juan Manuel, «Los sueños y la comunicación con la divinidad en Elio Aristides», p. 55.

bién se mostraban unos a otros lo que habían escrito, se apoyaban en estos intentos literarios y se halagaban mutuamente. Todo este contexto contribuyó a modelar la relación del orador con su entorno social, aunque algunos de los incubantes, mayores de edad que él, como L. Sedalios Theoticos o Q. Tulius Máximus de Libia, también jugaron un papel especialmente relevante en su mejoría espiritual. Si Aristides no salió curado del santuario al menos vio restablecida su auto-confianza como orador mediante la atención permanente de sus amigos. De esta época provienen los sueños que le dieron la voluntad permanente por mostrarse ante todos como el elegido del dios y la convicción de superioridad que ello le otorgaba. En sus sueños nuestro orador lograba grandes cosas, por ejemplo dialogaba con Demóstenes, o era alentado por Asclepio para componer los discursos al modo de Sócrates, Demóstenes y Tucídides.[113] Pero podía hasta llegar al sueño delirante en el cual, después de haber sido declarado «invencible en la retórica» encontró que compartía el monumento fúnebre con el mismo Alejandro Magno.[114] Cada ensueño reforzaba la imagen de sí mismo que se había propuesto alcanzar y con ello la excepcionalidad que remodelaba su relación con los demás en el espacio público de su identidad como orador. En Pérgamo su subjetividad, su «yo» debió crearse en una tensión profunda entre la necesidad de restablecer sus fuerzas, reanimar si proyecto vital que era la oratoria y su permanente incapacidad física.

Los *Discursos Sagrados* son una mirada retrospectiva del proceso en que alcanzó su identidad a sí mediante el reconocimiento de los demás. La obra no está hecha para maravillar a sus lectores mediante su religiosidad (pues como se ha visto esta no era extraordinaria) sino para mostrar a todos la evidencia de la intervención divina que lo había hecho único entre los devotos.[115] Por ello conduce a sus lectores hasta sus actos más insignificantes: Aristides quiere hacer edificantes hasta sus purgas y sus baños. El resultado de esa «preocupación de sí» (en la que está lejos de ser el único) es una imagen que hoy resulta chocante: él mismo se aplica los elogios más extravagantes y pretende

113. Elio Aristides, *Discursos Sagrados*, IV, 15.

114. *Ibíd.*, 48-49.

115. Boulanger, André, *Aelius Aristide et la sophistique dans la provence d'Asie au IIème siècle de notre ere*, p. 172.

además que se le reconozca como un mérito el «recato» con que lo hace: «Pues nosotros aseguramos —lo que es hablar con mucha modestia— que somos los únicos que, después de haber reunido en una sola potencia todo cuanto es bueno en materia retórica, lo hemos puesto de manifiesto con excelsitud. Así soy yo».[116] Aristides tolera con gran placer que se le llame «el primero entre los griegos». En algunos momentos reconoce que todo su genio se lo debe a las revelaciones que Asclepio le concede, pero glorificando a dios aún queda lo que le ha sido otorgado que lo eleva por encima de los demás. Esto es suficiente para hacerlo desagradable ante nuestros ojos. Pero conviene considerar que este «cuidado de sí» pertenece a la vida pública y moral de su tiempo: entre los griegos clásicos la modestia no fue nunca una virtud y por el contrario, sus discursos morales se correspondían mejor con una intensificación y una mayor valoración de la relación de uno mismo a uno mismo.

Los *Discursos Sagrados* son una «escritura del yo», pero de un «yo» antiguo y pagano, esto es, de una subjetividad que, afirmándose no puede suprimir la presencia de sus otros. Pero esta relación es compleja. Quizá la mejor prueba de esto se encuentre en la exhibición de sí mismo que hizo Aristides, género que en la antigüedad era llamado «periautología»,[117] esto es «hablar de sí mismo», sobreentendiéndose «bien», por supuesto. Nuestra época otorga un gran valor a esta exploración de sí mismo y ha elevado a rango de monumento literario algunas de estas interrogaciones de sí mismo. Pero en la antigüedad esta exhibición personal era sumamente criticable y se imponían fuertes restricciones. Un pequeño rodeo por la obra de Plutarco *De cómo alabarse sin despertar envidias*, permitirá verlo.[118] Ante todo hay que recordar la importancia de la palabra pronunciada y del diálogo en la cultura agonística antigua: en esta, es preciso hacerse reconocer frente a frente por los rivales en una competencia incesante por la gloria: cada uno, especialmente el orador está colocado ante la mirada del otro y existe

116. Elio Aristides, *Discurso 34,43. Contra aquellos que profanan el misterio de la oratoria*.

117. Pernot, Laurent, «Periautologie. Problèmes et métodhes de l'éloge de soi même dans la tradition éthique et réthoriquegreco-romaine», p. 101.

118. Es lo que hace Fields, Dana, «Aristide and Plutarch on self-praise», en Harris, William V. y Brooke, Holmes (eds.), *Aelius Arisyides Between Greece, Rome, and the Gods*, pp. 156 y ss.

por esa mirada.[119] Pero esta cultura es frágil y volátil. Cualquier sospecha de que el hablante se sobrevalora y con ello reduce el valor de los demás es severamente condenada. A esto se refiere Plutarco cuando advierte que al hablar de uno mismo se debe observar desde la perspectiva de los demás, con el fin de modelar hasta dónde llegar en esta exposición. Ciertamente en algunos casos es indispensable auto alabarse para refutar una acusación infundada, pero aun así es un acto que debe ser rodeado de toda clase de precauciones. No es, dice Plutarco, una cuestión de buenos modales o una forma de humildad para ganar la benevolencia del auditorio: lo que está en juego es el resentimiento que tal ostentación produce, por un lado en el populacho (lo que puede poner en riesgo los privilegios de los poderosos), pero sobre todo y aun peor por la envidia y el odio que genera entre los aristócratas el éxito ajeno. La ya débil coherencia que la aristocracia griega oponía ante la dominación romana no podía sino verse más comprometida con ese enaltecimiento indebido de alguno de sus miembros. La envidia de la mayoría y el odio que amenaza a frágil armonía entre los aristócratas hace que ningún autoelogio pueda ser considerado del todo «inofensivo».[120] El auto-elogio es la forma extrema, violenta, hacia la cual tiende la afirmación de la singularidad individual en la antigüedad.

Aristides desafía por completo esta convención social porque está convencido que la obediencia, la vigilancia sobre sí y la devoción lo han hecho un hombre diferente a los demás. Y en cierto modo tenía razón: la enfermedad lo había puesto al borde de la extinción y solo un enorme esfuerzo de concentración sobre sí mismo le había permitido primero sobrevivir y luego realizarse como orador. El enfermo y el rétor no son más que dos aspectos en los que la presencia de Asclepio le había permitido elaborarse una única subjetividad. Aristides solo se sabe a sí mismo en este diálogo con su propia enfermedad y su talento de orador. Los *Discursos Sagrados* son un testimonio de esa difícil elaboración de sí de la que Elio tenía clara conciencia. Volvió a

---

119. «Se es lo que los otros ven de sí; la identidad de cada individuo coincide con su evaluación social», Vernant, J.-P., *El hombre griego*, versión al español de Pedro Bádenas, Antonio Bravo García y José Antonio Ochoa Anadón, pp. 23-25.

120. Plutarco: *De cómo alabarse sin despertar envidias*, 540 c-e.

expresar esta forma singular de auto-conciencia en cierta ocasión en que se le acusó de haber alabado sus propias virtudes literarias durante una declamación, en una obra que se conserva: *Sobre una observación de paso*.[121] Sostuvo en ella que el elogio de sí mismo debía ser puesto en relación con la diferencia de valor entre el individuo en cuestión y los demás: no es criticable que un individuo se auto-elogie si objetivamente se encuentra por encima de los otros: «Creo que es un rasgo del hombre inteligente reconocer su propio valor». En Aristides, el problema del autoelogio se ha convertido en el problema del auto-conocimiento y de la expresión sincera, la *parresia*. El hombre de valía debe expresarlo abiertamente pues lo único que sería criticable es que sus auto-alabanzas no fueran justificadas, es decir que mienta acerca de sí mismo. Pero Aristides piensa que él es su propia obra, una obra de arte personal y por ello la fidelidad a sí mismo cuenta más que las consecuencias sociales: la gloria y el valor individual superan los lazos con los demás: «[...] si uno habla de sí mismo no podría recibir justamente un reproche mientras se mantuviese apartado de las mentiras».[122]

Sin embargo, también está claro que Aristides no podía desafiar abiertamente la cultura de su tiempo. Aristides quiere mostrar que está en una relación privilegiada con el Dios, pero debe hacerlo sin mantener una diferencia demasiado marcada respecto a sus colegas humanos. Aquí intervienen de manera decisiva los sueños como punto de contacto con la divinidad. A través de sus sueños, puede realizar un diálogo con los demás que, en otras condiciones sería inadmisible. En efecto, los *Discursos Sagrados* narran una experiencia onírica por la cual, al ser elegido, Aristides no debe a sí mismo lo que es: su alto valor lo obtuvo «por delegación». Los sueños le sirven de cobertura para desligar el elogio de sí mismo, su valoración, de un fundamento meramente individual: él es el elegido de un Dios, privilegio que comparte con unos pocos seres excepcionales como Sócrates o Demóstenes. Desde luego, a diferencia de Plutarco quien reflexiona desde un horizonte público, en Aristides es mayor la importancia del auto-conocimiento, pero no es ilimitada y debe negociar dentro de ciertos límites, cubriendo de algún modo el engrandecimiento de sí mismo ante los demás. Aristides probó

121. Elio Aristides, *Discurso 28. Sobre una observación de paso*.
122. *Ibíd.*, 50.

que la dimensión que importaba era él mismo y lo hizo evadiendo en diversas ocasiones el papel que le correspondía como hombre público en su ciudad y en su región. Pero los sueños le permiten evadir la oposición que podía enfrentar porque atenúan su autoelogio al proyectar su excepcionalidad al terreno inaccesible para los demás y sumamente incierto de la experiencia onírica. Aristides es la muestra de una aventura espiritual que existió en el contexto del Imperio Romano, un caso particular de la afirmación de sí en la antigüedad, en un medio social e histórico en que esta no es irrestricta, ni fácilmente admisible, ¿qué mejor manera de resolver esta situación que mediante el contacto único e irrepetible de los sueños? ¿Quién es responsable de sus sueños, él o la Gracia divina? Esta es ciertamente una pregunta que en la antigüedad tenía una respuesta muy diferente a la nuestra.

2

LOS SUEÑOS DE UNA JOVEN MÁRTIR: PERPETUA

Un día de inicios de marzo del año 203 d.C., probablemente en Cartago, un puñado de jóvenes cristianos fue entregado a las bestias en la Arena.[1] El pequeño grupo estaba compuesto en primer lugar por una joven llamada Vibia Perpetua, otra joven mujer llamada Felicidad y varios hombres: Secúndulo, Revocato, Saturnino y Saturo.[2] Los primeros cinco apresados eran catecúmenos, cristianos recientemente convertidos que se encontraban en fase preparatoria a recibir el bautismo, mientras el último de ellos Saturo, quien había sido su iniciador espiritual en la iglesia, se había entregado voluntariamente a las autoridades para compartir el destino de aquellos. El arresto de estos jóvenes se realizó en un período de relativa calma. Desde la época de Trajano, el cristianismo era una religión ilícita, pero las persecuciones habían sido irregulares y esporádicas. A pesar de este asedio, hacia los inicios del siglo III d.C. la iglesia de Cristo había conocido un florecimiento muy importante: tenía un carácter unitario, un lenguaje común y una organización que le había permitido

1. No se conoce con precisión la fecha de la ejecución que puede haberse llevado a cabo desde inicios de febrero hasta las nonas de marzo. Sin embargo, fue el día 7 de marzo el que la iglesia cristiana antigua eligió para la conmemoración de las mártires Perpetua y Felicitas. Los manuscritos conservados no indican tampoco el año de los sucesos. La única mención contemporánea a ellos proviene de Tertuliano (*De anima*, LV, 4), pero si esto es así, entonces la fecha no puede ir más allá de mediados del siglo III pues Tertuliano murió durante la persecución de Valeriano.

2. Los manuscritos conservados no indican el lugar de los hechos, aunque algunos de ellos señalan a Thuburbo Minus (cuya localización es desconocida) como el lugar del arresto de los jóvenes. Casi todos los comentaristas sitúan los hechos en el norte de África y por tanto estiman que la ejecución se llevó a cabo en Cártago, única ciudad de los alrededores que contaba con arena, cuarteles romanos y prisión.

resistir a las amenazas y a las herejías Gnóstica y Montanista. En este contexto, el juicio de Perpetua y sus compañeros era una suerte de excepción debido a una situación local: su captura obedeció probablemente a una acusación privada, porque en el relato no se habla de detenciones masivas y otros cristianos que participan en los sucesos acompañando a los condenados, se desplazan libremente durante el proceso, aparentemente sin ser molestados. En breve, se trata de un suceso dramático pero localizado y de pequeñas dimensiones. Una circunstancia provocó sin embargo que este evento adquiriera una relevancia particular: la joven Vibia Perpetua dejó por escrito de su propia mano —o al menos así lo quiere la tradición— la narración de cuatro sueños, o visiones, ocurridas los días previos a su martirio. El texto de Perpetua, un documento controvertido, en caso de ser auténtico, permite una aproximación inesperada a las condiciones materiales y el estado espiritual de una mártir de la primera iglesia. Miremos a través de esta apertura para examinar la experiencia que Perpetua hace de sí misma y de su sacrificio a través de sus sueños y la manera en que estos permiten la elaboración de una identidad cristiana hacia inicios del siglo III d.C.

Desde el punto de vista social el pequeño grupo de cristianos era tan heterogéneo como la iglesia naciente. Vibia Perpetua era una joven que pertenecía a la aristocracia local romana (*honestiores*) y no a la masa de pobres (*humiliores*). Se había casado oficialmente y merecía el título de *matrona*, es decir, se había beneficiado de una buena educación: sabía leer y escribir en latín y quizá conocía el griego, lo cual era un requisito indispensable si habría de ser capaz de elaborar un documento escrito. Sus compañeros eran de rango social mucho menor: Felicidad y Revocato eran esclavos y Saturnino, Secúndulo y Saturo, eran también inferiores, sin que se sea posible precisar su pertenencia.

Nuestro conocimiento parcial se explica por el tipo de documento que se ha preservado: la *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis* es un texto compuesto por tres partes, redactado por diversas personas, tal vez tres o cuatro. La primera parte es un prefacio agregado por un redactor desconocido; luego viene el llamado «diario de la prisión», presuntamente redactado por Perpetua que contiene sus sueños y visiones, seguido de una visión adicional que el escrito atribuye a Saturo, uno de sus compañeros «tal como la dictó él mismo»; y finalmente la tercera parte es un testimonio de la ejecución de todos ellos redactado probablemente por un

testigo ocular de los hechos finales. El conjunto ha llegado hasta nosotros en manuscritos que datan del siglo IX y alcanzan hasta el siglo XVII.[3] Salvo un manuscrito redactado en griego, todos los demás están escritos en latín. En general se considera que la lengua original de la composición fue el latín, aunque algún especialista estima que el «diario de Perpetua» pudo haber sido escrito en griego.[4] Existe, además, un conjunto de manuscritos que contienen una relación abreviada de los hechos (apenas una cuarta parte del original) designados con el nombre de «Actas breves»; la elaboración de estos es más tardía, no anterior al siglo V d.C. La *Passio* en su versión extensa era un libro para la edificación privada y las Actas eran textos destinados a una recitación pública ante la congregación de los fieles en la iglesia, el día elegido para la conmemoración de las mártires.[5]

La *Passio Perpetuae* no esconde la intención apologética de su compilador anónimo quien pretende mostrar que las visiones de los mártires son el equivalente del carisma profético y que esas «autobiografías» son escritos inspirados, lo mismo que las *Escrituras* canónicas, y por tanto son dignos de su lectura pública.[6] Debido a estas características, la autenticidad del escrito es muy difícil de verificar y es tema de debate. Existen desde luego, quienes estiman que nada del relato proviene de Perpetua misma y que se trata de una elaboración realizada por redactores anónimos, cuyo objetivo era la edificación de los creyentes. San Agustín mismo, quien se refiere al martirio de Perpetua en algunos sermones,[7] no estaba convencido de que Perpetua fuese autora de la parte que se le atribuye. En sentido inverso, un buen número de comentaristas apoyados en varios argumentos considera que la

---

3. La *editio princeps* en latín de la Pasión de Perpetua data de 1663, hecha por P. Poussines de acuerdo con un manuscrito encontrado en el Monte Cassino por L. Holste. La versión griega, en cambio, no fue conocida sino hasta 1890, descubierta en el convento del Santo Sepulcro de Jerusalen. Véase Leclercq, Henri, «Perpétue et Félicité», p. 394.

4. Véase Dodds, E.R., *Cristianos y paganos en una época de angustia*, p. 75.

5. Leclercq, Henri, «Perpétue et Félicité», p. 423. Nosotros haremos uso de la versión bilingüe del escrito original (que incluye como apéndice la versión griega) publicada por D. Ruiz Bueno en la BAC, «Martirio de las santas Perpetua y Felicidad y de sus compañeros» en el volumen con el título *Actas de los Mártires*, pp. 419-440.

6. Saxer, V., «Martirio», *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*, p. 1381.

7. Se trata de sus sermones CCLXXX, CCLXXXI y CCLXXXIII.

sección atribuida a Perpetua es original: primero, porque en las visiones de la mártir no hay un conocimiento muy preciso de los dogmas cristianos. En ellos se encuentra una mezcla de recuerdos paganos y reminiscencias bíblicas y su imaginación onírica trabaja asociando recuerdos de la antigüedad romana con simbolismos de la religión de Cristo.[8] Luego, en el plano formal, la prosa contenida en la sección del relator muestra un escritor cultivado, que hace uso regular de las clausulas convencionales de la escritura clásica, mientras que la prosa atribuida a Perpetua tiene ritmos diferentes y no sigue las preferencias de aquel. Es razonable pues pensar que la sección atribuida a la mártir no fue enmendada por el relator.[9] Tal diferencia en la calidad de la prosa hizo pensar en algún momento que el relator podría ser el mismo Tertuliano, atribución que actualmente es rechazada por la mayoría de los especialistas. La cuestión es de importancia porque si el texto es auténtico, Perpetua sería la primera y única mujer cristiana conocida por escribir de su propia mano antes del siglo IV d.C. y se trataría del primer relato en primera persona de una experiencia de mujer cristiana. Pero también esto último es difícil de verificar. ¿Se trata de una mujer romana que escribe? Imposible dar una respuesta definitiva, pues en la antigüedad hubo hombres que idearon a mujeres escribiendo y mujeres que, escribiendo, parecen poseer el mejor estilo masculino. Con todas estas precauciones en mente, vayamos al contenido.

Conocemos pocos detalles de la causa de la detención del pequeño grupo porque la narración de Perpetua inicia justamente en el momento anterior a su arresto «cuando todavía nos hallábamos entre nuestros perseguidores».[10] Días después, ya internada en prisión, ella relata las duras condiciones y los terrores de su encarcelamiento: las tinieblas del sótano en que fueron recluidos, el calor sofocante y sobre todo la muchedumbre apiñada en el lugar. Pero su mayor sufrimiento le sobreviene debido a que Perpetua ha sido separada de su pequeño hijo que aún se alimenta de sus senos y separada también de su familia: su esposo, su padre, su madre y su hermano. Como se verá más adelante, la presencia de la familia es bastante difusa, lo mismo que la trayectoria perso-

8. Amat, Jacqueline, «L'authenticité de songes de la passion de Perpétue et de Félicité», p. 177.

9. Shewring, W.H., «Prose rhythm in the *Passio S. Perpetuae*», p. 57.

10. Ruiz Bueno, D., «Martirio de las santas Perpetua y Felicidad y de sus compañeros», III, p. 421.

nal de la autora. En consecuencia, la narración de Perpetua no es una biografía, ni sigue los modelos grecolatinos o cristianos de la biografía: el texto solo se interesa en sus protagonistas a partir del momento de su detención y la prueba de fidelidad a los sacramentos que habrán de enfrentar. El texto se limita a la experiencia que ella hace de sí misma, de su nueva identidad creyente en relación a los principios cristianos y a las visiones que los confirman. Su vida narrada se reduce al testimonio que va a ofrecer: es testimonio de una fe, pero no es testimonio de una vida. Sin embargo, son dos de estas circunstancias personales las que se encuentran en el origen de la primera visión: unos días antes de su encarcelamiento, Perpetua había tenido un encuentro muy violento con su padre, quien intentaba disuadirla haciéndola «apostatar con sus palabras, utilizando los argumentos que el diablo le había provisto».[11] En segundo lugar, Perpetua fue bautizada pocos días después y en ese momento, afirma que el Espíritu Santo le dictó «que no debía pedir del agua otra gracia sino la paciencia en mi carne».[12] Recién bautizada y en disputa con su padre, Perpetua se distancia de su ámbito familiar y social, de los lazos que habían conformado su existencia anterior, para ingresar a una nueva comunidad espiritual que ella ha elegido. ¿En cuál de estas comunidades se encuentra la fidelidad de Perpetua? ¿De qué manera su subjetividad responde a su nueva verdad como cristiana? En esta coyuntura, se aproxima a ella su hermano[13] que la interroga y le advierte que, debido a su estatus de candidata al martirio, ella puede solicitar una visión que le permita saber si su encarcelamiento terminará en la libertad o en el martirio. Perpetua, sin vacilar, expresa entonces una convicción: ella «puede hablar familiarmente con el Señor» y está segura que este le ofrecerá una respuesta mediante una visión, «pedí, y me fue [*sic*] mostrado lo siguiente».

Primera visión

> Vi una escalera de bronce, de maravillosa grandeza que llegaba hasta el cielo; pero era muy estrecha, de suerte que no se podía subir más que de uno en uno. A los lados de la escalera había

11. *Ibíd.*, p. 421.
12. *Ibíd.*, p. 422.
13. El texto no permite precisar si se trata de su hermano biológico o simplemente de otro miembro de la comunidad cristiana, un hermano espiritual.

clavados toda clase de instrumentos de hierro [...] espadas, lanzas, arpones [...] Y había debajo de la misma escalera un dragón tendido, de extraordinaria grandeza, cuyo oficio era tender asechanzas a los que intentaban subir y espantarlos para que no subieran. Sáturo había subido antes que yo. Cuando hubo llegado a la punta de la escalera volteó y me dijo: Perpetua, te espero pero ten cuidado no te muerda ese dragón. Y yo le dije

—No me hará daño, en nombre de Jesucristo.

El dragón, como si me temiera, fué [*sic*] sacando lentamente la cabeza de debajo de la escalera; y yo, como si subiera un primer escalón, le pisé la cabeza. Subí y vi un jardín de extensión inmensa, y sentado en medio un hombre de cabeza cana, vestido de pastor, alto de talla, que estaba ordeñando sus ovejas. Muchos miles, vestido de blanco le rodeaban. El pastor levantó la cabeza, me miró y dijo:

—Seas bienvenida, hija.

Y me llamó, y del queso que ordeñaba me dio como un bocado, y yo lo recibí con las manos juntas, y me lo comí. Todos los circunstantes dijeron: «Amén». Y al sonido de esta voz me desperté, masticando todavía no se qué de dulce.[14]

Desde el inicio hay para nosotros algo desconcertante: Perpetua ha hecho una pregunta a Dios y ha recibido una respuesta, bajo la forma de una visión o un sueño. Esta concepción del sueño como respuesta divina, tan lejana a nosotros, no parece plantear ningún problema para la mártir y su auditorio. Perpetua sabe desde ahora que su futuro próximo es ascender al cielo y que su suerte está decidida. Lo que para nosotros sería fuente de escepticismo, en ella no plantea ninguna duda: un movimiento ineluctable está en marcha y nada en el mundo humano puede alterarlo. Conviene pues preguntarse por esta utilización de las visiones en la antigüedad, por la disposición del individuo que las recibe, por el contexto en que tales sueños eran comprendidos.

Desde luego hay una constante: en la experiencia humana los sueños y las visiones han sido siempre un medio de hacer frente a las angustias, los temores y las tensiones que asaltan al individuo. Pero es verdad que grandes transformaciones históricas subyacen en la importancia que tal o cual cultura otorga a esos sueños: o los considera meramente compensaciones psicológicas o bien les da un valor de profecía. En la antigüedad su importancia era

14. Ruiz Bueno, D., «Martirio de las santas Perpetua y Felicidad y de sus compañeros», IV, pp. 423-424.

mucho mayor que ahora porque ellos eran los vehículos privilegiados entre el hombre, el cosmos y el mundo divino. Esta atención fue en constante ascenso hasta el final de la llamada «antigüedad tardía», como lo prueba no solo la existencia de numerosos tratados de onirocrítica sino diversos géneros literarios como los papiros mágicos o la epigrafía. Tal situación se incrementa en el momento en que los individuos enfrentan una crisis moral y de valores. Y esta era el contexto del cristianismo naciente. La nueva religión había traído consigo nuevas demandas religiosas y morales, un conjunto nuevo de creencias y un mensaje inédito; en breve, se había trastornado la relación con lo divino; se había abierto un período de angustia o al menos de incertidumbre.

Una premisa caracteriza además el pensamiento de la nueva religión en los inicios del siglo III d.C.: la importancia que, al interior de la creciente literatura intertestamentaria, el género apocalíptico confería a los sueños. En este contexto de inquietud, el género apocalíptico buscaba una nueva forma de conocimiento que descansaba en la convicción de la insuficiencia de las formas humanas de comunicación y por ello se esforzaba en elaborar otro código comunicativo conforme a sus exigencias más profundas, capaz de alcanzar una realidad religiosa más allá de la apariencia, difusa y múltiple, del mundo sensible. Es en este clima exacerbado y de espera escatológica que aparece Perpetua: desde una iglesia que se siente amenazada por el mundo y por las herejías, iglesia en la que tienen lugar tendencias y movimientos rigoristas, nuevas formas de pneumatismo carismático cuya consecuencia es un interés renovado por las revelaciones oníricas y visionarias. La experiencia onírica de Perpetua, la interrogación que se dirige a través de sus visiones es inseparable de esta problematización. No es, pues, casual que sea en la literatura martiriológica donde se encuentra la mayor concentración de testimonios oníricos concretos. Las *Actas de los mártires* y las *Pasiones* presentan, tanto los sueños como las apariciones oníricas y las visiones de los mismos mártires, como hechos absolutamente normales del supremo testimonio de la presencia de Dios.[15] En el caso singular de Perpetua esta situación se agrava porque ante la amenaza de la muerte el ser humano tiende a volcarse hacia un Dios auxiliador, invocándolo en su presencia sensible, material, como una vía única de salvación. A

15. Devoti, Domenico, «All'origine dell'onirologia cristiana», p. 40.

esta fe, que descansa en las visiones y los sueños, un comentarista la ha llamado «fe visual», una fe que «ha visto» es decir que descansa en la mirada, algo que garantiza la correspondencia entre el martirio presente y el gozo futuro, una garantía de que habrá una recompensa a cambio del sufrimiento.

Todo ello implica una importante diferencia en la relación que el cristianismo naciente establecía con los sueños. En efecto, en nuestros días, todos los sueños tienen un origen único: la psicología del soñador. En los sueños modernos ya no hay otra voz que la voz del «yo». Todos ellos reflejan su vida interior, la vida del yo del soñador. Pero para la antigüedad los sueños podían ser, o bien personales, o bien tener un origen externo usualmente divino. Por ello, la cuestión más general que se planteaba entonces no era ¿qué significa el sueño para mi «yo» individual?, sino ¿cómo reconocer los sueños verdaderos (aquellos que dejan escuchar la voz del Otro) diferenciándolos de los sueños falsos? ¿A qué sueños o visones puede tener acceso el soñador o el individuo en estado de vigilia?[16] Artemidoro, por ejemplo, sostiene que hay dos clases de sueños: la primera no tiene interés particular, porque deriva de la experiencia presente del que sueña y, puesto que estos sueños no ofrecen ninguna advertencia, es inútil preguntarse por su verdad o su falsedad. La segunda clase de sueños es por el contario muy importante porque predice el futuro, pero de acuerdo con Artemidoro,[17] esta clase se divide a su vez en dos: sueños que predicen algo directamente y sueños que requieren de una interpretación para comprender la predicción que contienen. La primera iglesia cristiana no modificó esta división clásica, pero respondió afirmando que solo los sueños de origen divino son verdaderos, mientras a la cuestión del acceso a esos sueños respondió afirmando que era preciso saber si el soñador era merecedor, o no, de recibir ese sueño divino. Aunque jugara un papel, la cuestión esencial no era entonces la «interpretación del sueño», el desciframiento de las cadenas de símbolos que lo componen, o su significado latente, sino su veracidad, y para esta lo más relevante

16. Desde el libro XIX de la *Odisea*, Penélope señala que, para alcanzar al durmiente, los sueños pueden cruzar o bien a través de una puerta de hueso, o bien a través de una puerta de marfil. Aquellos que atraviesan por la puerta de hueso son los sueños verdaderos, mientras aquellos que cruzan la puerta de marfil (un material opaco) son dudosos, inciertos, y por tanto potencialmente falsos. Este tema recibió diversos tratamientos en la antigüedad.

17. Artemidoro, *La interpretación de los sueños*, libro I.

era el estatuto del soñador. Evidentemente, por su situación excepcional, las visiones y los sueños de los mártires eran considerados proféticos: así sucedió con Policarpo, por ejemplo, quien fue capaz de predecir su propio martirio por el fuego. De este modo se explica que Perpetua no tenga ninguna duda acerca de la veracidad de su visión: su sueño era una respuesta directa de Dios, la muestra de que sus plegarias habían sido escuchadas.

La existencia de sueños proféticos es una constante en toda la tradición cristiana. Los sueños proféticos son sin duda mucho más numerosos en el Antiguo Testamento, pero también existen algunos casos en el Nuevo Testamento, sobre todo en el Evangelio de Mateo y en los Hechos de los Apóstoles. Desde san Ireneo hasta san Agustín no hay duda de que las visiones se encuentran entre los medios que el Espíritu Santo emplea para esclarecer a ciertos hombres y mujeres. Pero aún resta una cuestión: ¿esas visiones son genuinamente divinas? Tertuliano, a quien se debe el primer tratamiento sistemático cristiano acerca de los sueños, sostiene que estos tienen tres fuentes: Dios, el diablo y el alma. Resultaba muy importante pues establecer quién de ellos estaba en el origen de un sueño específico. Ahora bien esto último agregaba un matiz decisivo para su interpretación: si se conocía el origen del sueño y este era Dios, el mejor intérprete era el soñador mismo. Así, si el origen del sueño era divino, su mejor intérprete era su receptor, pues a este Dios le envía mensajes, no enigmas. En el cristianismo del siglo III d.C. ya circulaban dos textos que dejaban ver esto con toda claridad: el escrito llamado *Segundo Esdras* y el llamado *Pastor de Hermas*. Ninguno de ellos fue retenido en el canon cristiano elaborado dos siglos más tarde a pesar de que gozaban de gran popularidad. Ambos contenían sueños y profecías cuyo mensaje podía ser interpretado ciertamente por sus protagonistas. El primero de ellos, llamado el *Segundo libro de Esdras* (que después del Concilio de Trento recibió el nombre de *Cuarto libro de Esdras*) fue escrito a finales del siglo I d.C. Su parte más significativa son siete revelaciones que el soñador debe escuchar del ángel Uriel, quien se le aparece en sueños.[18] Mediante sus sueños Esdras al-

18. Este libro apócrifo consta de siete visiones en las que, por medio de símbolos apocalípticos tradicionales, se describe el mundo futuro y el Mesías. Este fallecerá al cabo de siete días, resucitará y dará la merecida retribución a los justos y a los pecadores. En el escrito se promete también la restauración de la Ciudad Santa. Esdras, inspirado por Dios dicta a cinco amanuenses durante 40 días los 24 libros de Canon Hebreo y otros sesenta y dos apócrifos;

canza la sabiduría pero, puesto que ellos tienen origen divino, se asume que si Dios eligió a Esdras para dar a conocer su mensaje, entonces este tendrá la sabiduría suficiente para comprenderlo. El mismo mensaje resulta aún más claro en el *Pastor de Hermas*. En este escrito, Hermas alcanza gradualmente la sabiduría a través de cinco visiones, hasta la visión final en la que es visitado por el Pastor, quien le anuncia que ha sido enviado por el ángel más venerable para permanecer a su lado hasta el fin de su vida. Hermas ha sido capaz de comprender estas profecías, aunque ha requerido parcialmente la ayuda de otros intérpretes, personajes que aparecen en sus propias visiones. El libro concluye con una serie de mandatos para seguir correctamente la vida cristiana. Lo mismo que en el caso de Esdras, se comprende que, si Dios ha elegido a Hermas como conducto, también le ha dotado de la facultad de interpretar el mensaje onírico. Probablemente esta convicción fue promovida por la primera iglesia cristiana como una forma de combate contra los intérpretes onirocríticos paganos. Todavía san Agustín piensa que la calidad del receptor lo hace el mejor intérprete: su madre Mónica le solía relatar regularmente sus propios sueños y Agustín aceptaba sin dudar esta interpretación, pues pensaba que Mónica era una santa.[19]

La primera visión de Perpetua es pues profética y responde a la pregunta ¿será condenada o liberada? El ascenso al cielo a través de una escalera estrecha y llena de peligros no deja duda: ella morirá, pero a la vez que le quita toda esperanza de vivir, su sueño busca ofrecerle a manera de compensación el futuro del cielo y una comunidad extraterrena. Con todo, si Perpetua debe articular este mensaje, tiene que recurrir a los elementos simbólicos que están a su alcance, así sea combinándolos en secuencias dictadas por su propia imaginación. Esto es así, porque aunque el sueño es probablemente la experiencia más personal de cada uno, a pesar de su extraña organización, es un discurso, un diálogo del sujeto consigo mismo y con los demás. Por ello es susceptible de adoptar diversos códigos de la imaginación. Perpetua hubo de recurrir a los temas que su cultura pagana y el simbolismo naciente cristiano le ofrecían. Para su ascenso al cielo hizo uso del tema de la escalera, que tenía amplios ante-

---

estos habrán de mantenerse ocultos a fin de que los empleen únicamente los sabios del pueblo. Larraya, J.A., *Enciclopedia de la Biblia*, III, p. 124.

19. Véase Salisbury, J., *Perpetua passion*, p. 96.

cedentes. Entre estos se encuentra el relato bíblico de Jacob, que quizá Perpetua conocía, con la diferencia de que Jacob observa a los ángeles ascendiendo y descendiendo por la escala, mientras que es Perpetua misma quien asciende. En la antigüedad, la escalera era un símbolo usado con frecuencia para indicar la posibilidad de cruzar, de ir más allá y, según Artemidoro, ella significa viaje, progreso y peligro. El ascenso de Perpetua está lleno de riesgos: la serpiente enorme al pie de la escalera, las filosas cuchillas que rodean a esta. Con ello Perpetua logra significar que el camino del creyente a la salvación entraña peligros, tanto de la sociedad pagana (la cual rechaza por completo esa elección), como por parte de la familia biológica, en este caso el padre, quien no cesa de instarla a que renuncie mediante argumentos de amor familiar o mediante amenazas. Lo estrecho de la escalera muestra que este ascenso es individual, que es un camino que cada uno debe realizar por sí mismo. Pero, según Perpetua, todos estos peligros que amenazan la elección personal pueden ser sorteados; de hecho, como heroína del viaje, Perpetua muestra toda la fuerza de su rebeldía contra un medio familiar y contra una sociedad que normalmente no le concede la posibilidad de expresarse. La verdad del discurso de Cristo se convierte, mediante su experiencia onírica, en su propia verdad.

Quizá la imagen más emblemática de esta oposición que el creyente debe vencer sea la serpiente, que era un símbolo común entre los cristianos: desde las Escrituras, la serpiente es un enemigo del género humano, especialmente de las mujeres y el Génesis dice literalmente: «la mujer pisará la serpiente en la cabeza».[20] Según Artemidoro, los animales ponzoñosos representan hombres poderosos, tal vez al padre mismo. Tertuliano por su parte, comparaba al diablo con una serpiente o un dragón. Perpetua se representa a sí misma sorteando todos los obstáculos, incluido el dragón, que es el símbolo más imponente de los que quieren impedir que gane el cielo. A pesar de su fea apariencia, este enemigo no es una amenaza real ante la fe verdadera: «es como si me temiera» —escribe Perpetua—, pues el dragón solo puede paralizar por su aspecto a los espíritus más débiles. Para el creyente que está decidido, por el contrario, la victoria es segura: ella apoya el pie en la cabeza de la serpiente, como si fuera un escalón, haciendo uso de un gesto que en la antigüedad era frecuente: pisar la

20. Génesis (3, 15).

cabeza del adversario vencido.[21] Los mártires, asegura Tertuliano, deben superar al diablo, utilizándolo como trampolín de la fe.

Luego del peligroso ascenso, Perpetua desemboca en un enorme jardín. Desde la simbología de la cultura pagana, el paraíso solía ser un lugar apacible, verde, húmedo y fresco: así, según Virgilio, en la visita de Eneas a los Campos Elíseos, Orfeo se encuentra con «verdes sitios y amenos prados verdeantes [...]».[22] El cielo como un jardín era también un símbolo bien conocido entre los primeros cristianos y aparece, por ejemplo, en el Evangelio apócrifo de Pedro, donde se lo representa como un jardín inmenso, lleno de árboles y frutos benditos, que transpira un intenso olor a perfume, cuya fragancia lo baña todo. Al desembocar en este lugar, Perpetua se percata que el cielo no es un lugar solitario: está poblado de una multitud que comparte con ella la misma elección. Pero la figura principal que la acoge es un Pastor venerable. Con esta figura el sueño introduce un complejo sincretismo simbólico. En efecto, el tema del Buen Pastor es sin duda uno de los emblemas más representativos de Jesús y, al lado del *Ichtus*, el más difundido en la antigüedad. Cuando aparece representado en el arte paleo-cristiano la figura del Pastor posee una alta dosis de realismo, sin ninguna esquematización. Esta precisión figurativa se debe a que tenía antecedentes paganos en la representación pictórica ligada principalmente al culto de Hermes. El corpus mitológico griego había atribuido a Hermes la función de ser Pastor[23] y era pues natural que se lo representara bajo los rasgos de Crióforo (del griego Chrio-phoros, «portador de ovejas»).[24] Pausanias informa que cuando la ciudad de Tanagra era asolada por la peste, Hermes contuvo la plaga recorriendo el perímetro de la ciudad llevando a sus espaldas una oveja. Quizá la idea de tal acto era que la oveja absorbiera toda la peste sobre ella y luego bastaría sacrificarla para liberar a la ciudad. Es por eso que el escultor Calamis realizó una obra dedicatoria a Tanagra: un Hermes llevando en sus espaldas a una oveja. La tradición cristiana asimiló este simbolismo del

---

21. El gesto de un soberano que planta el pie sobre la nuca del bárbaro era representada sobre todo en las monedas: el término que se usaba, «calcare» que Perpetua hace suyo, había sido empleado por algunos filósofos estoicos en el sentido de «triunfar» sobre las pasiones.

22. Virgilio, *Eneida*, VI, pp. 637-645.

23. Carmona Muela, Juan, *Iconografía Clásica*, Istmo, Madrid, 2000, pp. 34-35.

24. Tristan, Frédérick, *Les premières images chrétiennes*, p. 134.

Buen Pastor pero lo asoció sobre todo al Apocalipsis y la visión de Daniel. Sin embargo, Perpetua introduce una diferencia: en la primera iconografía cristiana el Pastor es representado siempre como un joven, mientras ella lo llama «grandis» que en latín clásico tiene con frecuencia el significado de «viejo».

En la visión de Perpetua el Pastor se encuentra «ordeñando sus ovejas». La visión reproduce así el hecho de que en la tradición cristiana los ovinos en general tienen un lugar de privilegio. Por su mansedumbre (pues aun en el momento de su muerte aceptan su suerte como un sacrificio) el cordero aparece como sinónimo de paciencia[25] pero también de gloria. De acuerdo con Juan (I, 29) Jesús era «El cordero de Dios que quita el pecado del mundo». Entre los primeros cristianos, para celebrar la Pascua, realizaban la comida colectiva del cordero. Este ritual tenía antecedentes en la tradición judía solo que ahora no conmemoraba la salida de Israel de Egipto sino la resurrección de Cristo, considerado el Cordero Pascual, inmolado para la eternidad y que, por sí solo, excluye la necesidad de ninguna otra víctima sacrificial. Naturalmente, Cristo fue representado en la iconografía bajo la forma de un cordero. Finalmente, el Pastor le da la bienvenida a Perpetua en el paraíso, es decir la conduce a otra vida. Nuevamente este aspecto tiene antecedentes latinos: además de Pastor, Hermes es un dios psycopompo esto es, encargado de conducir las almas a ultratumba, sea al cielo o al infierno. Es verosímil que Cristo como Buen pastor haya heredado este rasgo y por las mismas razones: es un conductor de almas: «Él es la vía; eternamente joven, Él es el camino»,[26] como Jesús mismo lo dice en Juan (XIV, 6): «Yo soy la vía, la verdad y la vida. Nadie accede al Padre sino por mí».

Hay en este sueño una suerte de compensación: Perpetua se ha distanciado de su padre terrenal, quizá incluso lo ha vencido simbólicamente para iniciar su ascenso; ahora, ella es recompensada con otra paternidad, hospitalaria, que la recibe en el cielo: «bienvenida seas, hija», le dice. Toda la hostilidad del padre terrenal se transforma en benevolencia del padre celestial. Ella sabe, lo mismo que el auditorio que escuchará su narración onírica, que su elección tiene sentido y que lleva al verdadero bienestar espiritual, aun si en la vida terrenal esta decisión con-

25. Lurker, Manfred, *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*, Ediciones del Almendro, Córdoba, España, 1994, p. 72.

26. Tristan, Frédérick, *op. cit.*, p. 135.

duce a una catástrofe. No parece arbitrario suponer que esta primera visión contiene un mensaje tranquilizante para la joven y de confirmación de los principios de la fe para su potencial auditorio. A su manera, Perpetua interpreta el mandato de Cristo que ordena al cristiano renunciar a su contexto terrenal y seguirlo. Naturalmente, cada creyente sabía que su elección podía significar una suerte de aislamiento en este mundo. El retiro de Perpetua de este reino terrenal se manifiesta en primer lugar por la separación que establece con hombres y mujeres que pueblan esta tierra y que aquí se reproducen, pero esta renuncia permite su ingreso a una nueva comunidad, donde las relaciones están dominadas por la referencia a Dios. Las relaciones de los primeros cristianos con el poder terrenal de Roma estuvieron teñidas en menor o mayor medida por esta disociación. La joven no hace más que mostrar esta elección de manera dramática. En el plano simbólico, esta conversión se manifiesta por el hecho de que el pastor ofrece a la recién llegada un pedazo de queso, producto de la ordeña que realizaba. El queso, sin embargo, no era un sacramento cristiano y tampoco formaba parte de las sustancias paradisíacas de ese momento: el néctar, la ambrosía, la leche y la miel.[27] Para Perpetua, el símbolo quizá tiene como antecedente el que en la iglesia cartaginesa los recién bautizados recibían leche, queso y miel, como preámbulo a las dulzuras que recibirían como recompensa final. La pequeña ceremonia ritual que su visión recrea, parece implicar el acto de unión con el Padre celestial y el ingreso a una comunidad no biológica, sino espiritual. Pero por el momento, es apenas una promesa que, para materializarse, habrá de requerir pruebas físicas dolorosas.

Esta primera visión parece haber ocurrido durante la noche y quizá se trató de un sueño. Lo cierto es que no está claro si estas experiencias deben ser consideradas «sueños» o «visiones». Se ha argumentado que se trata de «visiones» de tipo profético, porque dos de ellas ocurren en medio del día y en lugares públicos. Tiene cierta importancia distinguir entre ambas formas de percepción psíquica: una visión no es propiamente hablando un sueño, pues este supone una cierta pasividad del soñador, mientras la visión tiene algo de «visionario», es decir de actividad. En efecto, «visión» tiene algo de «revelación», «dádiva», «inspiración otorgada por lo divino» y por ello, para la primera sabiduría

27. Salisbury, J., *Perpetua passion*, p. 103.

cristiana, los sueños tenían menos autoridad que las visiones ocurridas durante la vigilia. Según un autor moderno,[28] las visiones eran consideradas una forma de experiencia superior al de cualquier sueño. Los manuscritos conservados no resuelven la cuestión, porque Perpetua vuelve en sí usando la expresión *experrecta sum* que puede significar «desperté» pero igualmente puede querer decir «me doy cuenta», «me percato». Las palabras latinas que se usan para describir las experiencias de Perpetua son *visionem, ostemtum, horomate*, pero no se usa el lenguaje de los sueños: *somnium*.[29] De modo que al ser descritas como «visiones», estas adquirían una mayor legitimidad, un efecto mayor de autoridad del escrito. De hecho, la joven misma adopta el lenguaje de la revelación y la profecía y, por ello, su relato está estrechamente ligado al dispositivo retórico cuyo fin era establecer una visión, no arbitraria, sino cristiana, de los sucesos. Si la experiencia onírica es personal, en cambio, convertida en dispositivo textual, ella se propone la legitimación de un punto de vista social, porque participa en el diálogo de sí con los Otros.

La primera revelación ha permitido a Perpetua una forma de afirmación religiosa: la elección de Cristo es dolorosa y puede ser ruinosa; supone un itinerario personal lleno de peligros pero tiene como contrapartida una nueva identidad, la pertenencia a una comunidad que le otorga bienes imperecederos en una vida más allá de la vida, una prolongación de sí más duradera la cual no podía ser revelada sino mediante los medios extraordinarios del sueño.

Un poco después de ocurrida esta primera visión, Perpetua, al lado de sus compañeros fue juzgada y recibió la condena a muerte. El juicio que el Estado romano establecía en contra de los cristianos ha sido permanentemente objeto de malas interpretaciones. Es verdad que se trataba de un juicio con un cierto grado de arbitrariedad. Mientras que el antiguo Derecho Romano es considerado un monumento intelectual, el derecho criminal y la ley pública en Roma son mucho más insatisfactorios y uno de sus ejemplos más deplorables es el procedimiento llamado *cognitio*, bajo el cual se encontraban los juicios que involucraban a los cristianos.[30] El

---

28. Kruger, Steven, *Dreaming in the Middle Ages*, pp. 28-29.

29. Rousse, Erin, «Rhetoric of martyrs: listening to saints Perpetua and Felicitas», p. 322.

30. En sus obra *Apologético* y *A los gentiles*, Tertuliano ofrece un panorama breve de los juicos romanos en contra de los cristianos.

proceso conocido como *cognitio* (de *cognoscere*, «conocer») cuyo título completo era *cognitio extra ordinem* o *cognitio extraordinario* ofrecía al magistrado una gran discrecionalidad. Estaba compuesto de procedimientos de prueba muy diversos, porque obligaba al magistrado a examinar él mismo todos los hechos, incluido el interrogatorio, todo ello dentro de la gran vaguedad que rodeaba el derecho criminal romano.[31] Pero esta discrecionalidad no significa que los cristianos fueran juzgados de manera sumaria como una simple represión producto de la intolerancia: los suyos eran juicios legales. Hay evidencia de que incluso muchos magistrados eran renuentes a condenar a los cristianos y por ello los procesos podían desarrollarse en una sola o en varias sesiones dando un cierto número de días al acusado para que reflexionara sobre su situación. Si los gobernadores no deseaban ejercer ningún castigo, tenían un amplio margen para actuar de este modo, pero para los propósitos prácticos, en un caso criminal como este, ellos estaban obligados a actuar solo por aquellas leyes y edictos imperiales relevantes para el caso que estuvieran vigentes. ¿Qué era entonces lo que, en casos como el de Perpetua llevaba a que el veredicto y la ejecución tuvieran lugar? Algo que podríamos llamar, con algunos especialistas modernos, la «condena pública».

En efecto, es preciso tener presente que en la época de Perpetua los cristianos no eran perseguidos de oficio por el Estado romano. La causa de su persecución era más puntual. Obedecía al hecho de que el año 202, el emperador Septimio Severo expidió un edicto que tenía un alcance limitado: se prohibía promover conversiones religiosas hacia el judaísmo y el cristianismo, quizá tratando de mantener ambas religiones en límites de crecimiento más estrechos.[32] Las razones que motivaron a Severo no eran claras: quizá lo movió la guerra civil que había librado contra Albino (196-107 d.C.) en la que los judíos, como solían hacerlo con frecuencia, se opusieron a Roma. Pero si se trataba de una suerte de castigo a la comunidad judía, la inclusión de los cristianos en el edicto se debía más bien a la tendencia de la época a

31. De Saint Croix, G.E.M., «Why were the early Christians persecuted?», p. 111.

32. A pesar de su alcance limitado, el edicto de Severo fue el primer movimiento a escala imperial contra los cristianos. Afectó a un grupo pequeño de estos y solo en los grandes centros urbanos pero dejó una profunda huella en el cristianismo africano y sobre todo significó un antecedente a acciones oficiales posteriores de mayor escala: las grandes persecuciones.

confundir esos dos grupos, sin percatarse que los cristianos eran mucho más fervientes en su labor pastoral.[33] Debido a que no se trataba de una persecución sistemática, en casos como el de Perpetua y sus compañeros, el procedimiento se iniciaba únicamente si existía un acusador, un delator que debía sostener sus dichos, pues en caso contrario, él mismo se arriesgaba a una condena. No se requería de nada más, ninguna evidencia adicional era precisa en el plano jurídico. En nuestro caso, esta acusación denunciaba una violación al edicto emitido por Severo, que no reprimía directamente a la religión cristiana o judía, pero afectaba a aquellos implicados en la enseñanza de los dogmas.

Ahora bien, la característica principal de la religión de Cristo era su negativa absoluta a realizar ningún sacrificio a cualquier otro Dios que no fuera el suyo. En esto solo eran equiparables a los judíos, otra excepción, pero que normalmente habitaban en los límites orientales del mundo romano, y no en el centro mismo del Imperio. A los ojos de un romano común, para quien todo ritual religioso estaba destinado a asegurar la armonía y la benevolencia de los dioses con los hombres, tal negativa rotunda podía provocar la cólera divina y por tanto amenazaba la paz reinante, la *pax deorum*, acarreando desastres que afectarían a toda la comunidad. Este era el punto central de la acusación contra los cristianos. La cuestión era delicada porque el romano común vivía en un universo poblado con incontables dioses (existían, por ejemplo cuatro deidades alojadas simplemente en el marco de cada puerta), pero esta superstición estaba compensada por una gran tolerancia, al punto que Roma había adoptado numerosos dioses provenientes de los pueblos que había conquistado, incluso de sus más grandes enemigos, como las divinidades cartaginesas. El pueblo romano no era pues adverso a la presencia de nuevos dioses, es decir, no era intolerancia religiosa lo que se encontraba en el origen de la condena.

Para la gran mayoría de la población romana no era necesaria ninguna clase de presión para participar en ritos colectivos, porque lo importante para ellos no era el fundamento teológico

33. Tal vez había otras razones: en el momento en que Severo reformaba las leyes matrimoniales para salvar a la familia romana, los cristianos pregonaban la condena al matrimonio; y en el momento en que las fronteras de Imperio estaban siendo amenazadas, los cristianos se alentaban entre sí para no servir en el ejército. Rossy, Mary Ann, «The passion of Perpetua. Every woman in late antiquity», pp. 143-144.

o doctrinal, sino el procedimiento ritual propiamente dicho, los actos cultuales que eran debidos. Por tanto, lo que se pedía a los cristianos de Cártago era una libación en honor de la salud del emperador Septimio Severo (y de sus hijos, pues el aniversario de uno de ellos, Geta, estaba próximo), y no una clase de juramento de fidelidad a otra religión. No era un sacrificio religioso, porque ningún emperador era incluido entre los dioses sino hasta el momento de su muerte, cuando era declarado *divus*; era más bien un culto al «genio» tutelar de la salud del monarca, culto que había sido instaurado en Roma por Augusto. Cuando el acto ritual incluía al emperador, normalmente la libación era un juramento a este «genio», a su «destino», a su «fortuna». Al negarse a hacerlo, los cristianos se desinteresaban de su bienestar, por tanto, delataban un enemigo de la comunidad, un desertor. Los cristianos no solo no aceptaban participar en los ritos comunes, sino que afirmaban abiertamente que, o bien los dioses paganos no existían, o peor aún, que eran demonios maléficos: a los ojos romanos, los cristianos eran *atheótēs*, ateos. La profesión de fe cristiana era entonces una deserción a la vida de la comunidad, un delito merecedor de la pena de muerte.[34]

En Roma solo los gobernadores de las provincias (en la capital el *Praefectus Urbis*) tenían la facultad del *ius gladii* y por tanto solo ellos podían decretar la pena capital. Los cristianos que vivían en la ciudad donde residía el gobernador comparecían ante su tribunal y los que residían fuera —como en nuestro caso— comparecían primero ante la autoridad municipal que tenía la obligación de instituir el proceso, el que luego era leído ante el gobernador quien finalmente dictaba sentencia. Los procesos judiciales podían realizarse en privado, el despacho de la autoridad si el magistrado deseaba evitar aspecto teatral del juicio y del cas-

34. Tertuliano, en su *Apologético*, responde a esta acusación de que actuando así los cristianos «ofenden a la majestad más augusta». Afirma que hay entre los cristianos un verdadero respeto por los emperadores pero que se expresa de manera distinta: primero, porque no sacrifican al genio tutelar que protegía su salud sino al Dios verdadero: «(Al emperador) lo encomiendo a Dios, el único a quien lo someto; lo someto solo a Aquel con quien no lo igualo». Luego, con ello los cristianos muestran una verdadera religiosidad que contrata con la superstición romana: «demostráis mayor temor a un señor humano; entre vosotros, antes se jura en falso por todos los dioses que por un solo genio del emperador». Finalmente, señala Tertuliano, los cristianos no ofrecen sus libaciones y sacrificios en medio de la provocación, la desvergüenza y el libertinaje. Tertuliano, *Apologético*, 28.4, 30.1, 33.2.

tigo, o bien como en el caso de Perpetua en audiencia pública. Debido a la naturaleza de la acusación, el interrogatorio judicial era extremadamente escueto y se limitaba a la pregunta: ¿es cristiano? a lo que se limitaban a responder *christianus sum*, o bien hacían réplicas basadas en su fe, lo que, desde el punto de vista legal era irrelevante. Así sucedió a Perpetua y sus compañeros quienes fueron interrogados uno por uno. Hilarianus, el magistrado, pidió a Perpetua «sacrifica por la salud de los emperadores» a lo que ella se negó. «Luego, preguntó, ¿eres cristiana? [...] *Christiana sum*».[35] Esta respuesta selló el estatuto de mártir.[36]

Todos ellos fueron condenados *Ad Bestias*, a ser arrojados a las bestias. Los cristianos, lo mismo que otros considerados criminales, podían sufrir tres formas de ejecución de la pena de muerte: entregados a las bestias, la crucifixión o la hoguera, castigos que en principio eran reservados para los *humiliores* pero que podían aplicarse a los *honestiores* que habían perdido sus privilegios, como aparentemente sucedió a Perpetua. El encerramiento en prisión no era una alternativa pues en la antigüedad este no era considerado un castigo, salvo en los casos de aquellos criminales que eran condenados a trabajos forzados hasta la muerte, en beneficio del estado. La sentencia *Ad bestias* era considerada la menos severa entre las ejecuciones capitales; se aplicaba a los asesinos, los parricidas, los sediciosos, los prisioneros de guerra y algunas veces a los cristianos.

Hay siempre algo extraordinario en la situación de un mártir. Conviene pues comprender su estatus con un poco más de detalle. El término «mártir» es, en su origen, griego: ὁ μάρτυρ, *mártyr* (que se convirtió en *mártyros, mártyres*), y significa «testigo», atestiguar».[37] Con este significado la palabra formó naturalmente parte del vocabulario legal griego y era utilizada metafóricamente para toda clase de observador y de testimonio. Su significado de «morir por una causa» no lo adquirió sino hasta la aparición de la literatura cristiana del siglo II d.C. La primera aparición de la palabra

35. «Martirio de las santas...», VI, p. 425.

36. En su epístola 20, Ambrosio señala que las mismas palabras típicas de un juez romano a un acusado se revertirán en su contra el día del Juicio final: «No te estoy juzgando; son más bien tus acciones las que te condenan... yo mismo no estoy actuando en lo personal contra ti; más bien estoy procediendo de acuerdo a las normas del tribunal». Citado en Shaw, Brent D., «Judicials nightmares and Christian memory», p. 556.

37. Bowersock, G.W., *Martyrdom & Rome*, p. 8.

«mártir» y «martirio» en el sentido de: «muerto a manos de una autoridad secular hostil», se encuentra en el relato del sacrificio de Policarpo, escrito alrededor del año 150 d.C.[38] No deja de ser sorprendente que a partir de entonces el término se dedicara exclusivamente a la persona que sufre y muere por la fe, mientras que el «testigo» será llamado en adelante «confesor».[39] Naturalmente, ya existían antecedentes de auto-sacrificio en la tradición judeocristiana, como el de los mártires macabeos (contenido en 4 Macabeos, una obra apócrifa), o el sacrifico de Esteban (contenido en Hechos de los Apóstoles 7; 51-53). Uno de estos antecedentes importantes en el siglo I d.C. fue el martirio de Ignacio de Antioquía, prototipo del mártir quien, capturado en la costa Siria, fue conducido hasta Roma para su ejecución; en el trayecto escribió una serie de cartas solicitando que nadie se interpusiera en el camino que conducía a su ejecución, la cual saludaba con un lenguaje incendiario: «vengan el fuego, la cruz y el encuentro con las bestias, incisiones, disecciones, destrozo de los huesos, aplastamiento del cuerpo entero [...]».[40] Y sin embargo, Ignacio no parece conocer aún ningún concepto de martirio. La consagración del término «mártir» fue ligeramente posterior. Desde luego, tal sacrificio como elección racional se convirtió en algo conmovedor, pero como impulso autodestructivo en los cristianos era inaceptable y suficiente para horrorizar a los romanos cultivados, como Plinio el joven o Marco Aurelio.

Lamentablemente, el martirio voluntario se convirtió en el emblema del cristiano y los creyentes fueron considerados por los romanos como anormales, desviados mentales que buscaban ansiosamente la muerte. No es sencillo explicar las causas de este impulso. Sin duda, algunos escritores como Tertuliano o el mismo Ignacio contribuyeron significativamente a su expansión, alentando esa muerte como placentera a Dios y emulación de Cristo.[41]

---

38. Martirio de san Policarpo, obispo de Esmirna, XIV. Contenido en las *Actas de los mártires*. Esta obra fue compuesta un poco después de la muerte de Policarpo, Obispo de Esmirna, bajo la forma de una carta enviada a la iglesia de Filomelio. Véase Di Bernardi, A., *Diccionario Patrístico*, vol. II.

39. «Martirio», *Diccionario Patrístico y de la antigüedad tardía*, p. 1376.

40. Citado por Bowersock, G.W., *Martyrdom...*, *op. cit.*, p. 6.

41. El término «mártir» se extendió muy pronto a otras lenguas. Quizá su extensión más notable fue el uso árabe de la expresión, que trajo al mundo un significado renovado que permanece hasta hoy entre los palestinos: *shahid*, «mártir», «testigo». Véase Bremmer, J., «The motivation of martyrs. Perpetua and the palestinians», p. 550.

Luego, es probable que el fenómeno haya sido alentado igualmente por su proximidad con la «muerte noble», a la que la aristocracia romana se entregaba con frecuencia, a veces sin realmente desearlo. Esta glorificación del suicidio aristocrático pudo crear un clima de aceptación favorable. El hecho es que se manifestó una ola de mártires voluntarios. Al inicio del siglo III d.C., Tertuliano habla de una gran abundancia de mártires y llega a mencionar una comunidad que se presentó, íntegra, para ser torturada. La iglesia cristiana reaccionó a ello. Como consecuencia, hacia mediados del mismo siglo sus mandatarios ya prohibían el martirio voluntario y, una y otra vez, se negaron a conceder el estatuto de mártires a los fanáticos. Escritores como Orígenes, Cipriano, Lactancio y Clemente de Alejandría reaccionaron condenado esa práctica. Este último en sus *Stromata*[42] adoptó como estrategia restablecer el sentido original de «testigo». Señalaba que *martyría* es una confesión de fe en Dios y que toda alma que, en su pureza, está reconociendo a Dios obedeciendo Sus órdenes, es ya un mártir, en palabras y en hechos. Por ello, Clemente establece un paralelismo entre *martyría* y *homología* (la confesión) que es el acto de un hombre piadoso, una prueba a la que el individuo puede aspirar, sin por ello correr a su perdición. Clemente de Alejandría estaba buscando retornar al sentido original de la palabra, distanciándose de la ideología aristocrática romana, retirando al suicidio cualquier signo honorable. Para él, dar testimonio, la *homología* es ya un sacrificio, una prueba de fe susceptible de ofrecer una lección a los demás, otorgándoles ayuda y fortaleza. De manera que, al menos para esta tendencia de la tradición cristiana, ya no hay contradicción entre ser mártir y vivir. No era ya axiomático que un mártir muriera: bastaba con defender en vida radicalmente sus ideas, aunque esta defensa pudiera eventualmente ponerla en peligro. Por el contrario, el que persigue intencionalmente el martirio está cometiendo pecado, pues orilla al magistrado romano a cometer un homicidio condenándolo. Este proceso no llegará a su culminación sino cuando la iglesia cristiana, a través de san Agustín, logre elaborar una condena formal al martirio voluntario cerrando así la puerta al fanatismo. A partir de ese momento, solo tuvo valor de martirio la muerte violenta cuando le era impuesta a un cristiano que no la había buscado.

42. Clemente de Alejandría, *Stromata*, IV, 4, 15; 3.

La segunda y tercera visiones de Perpetua

Pero hacia la época de Perpetua, el año 203, la tendencia original al martirio seguía fuertemente enraizada en el cristianismo de Cartago. Los cristianos del norte de África estaban orgullosos de su carácter de secta «inspirada continuamente por el Espíritu Santo». Tertuliano ofrece un buen ejemplo: según él, se trata de una comunidad unida por la aprehensión común de la religión, una disciplina común y un lazo común de esperanza. Como se ha visto, un rasgo adicional de este cristianismo de Cartago era una marcada tendencia apocalíptica y profética. Las similitudes con la literatura profética tradicional (*Enoch*, *Hermas* o los *Apocalipsis*) muestran que «se trataba de una comunidad que aceptaba sin dudar la proximidad del fin del mundo y la llegada del día del juicio, lo que llenaba a los creyentes de tal exaltación que ningún castigo podía inhibir y ninguna lealtad terrenal podía compensar».[43] El resultado era una actitud desafiante que hacía de ellos «una raza siempre lista para morir», cuyo correlato era el horror de los extraños quienes los consideraban simplemente fanáticos. En el mundo antiguo actitudes semejantes solo se encontraban entre la gente más desesperada y vengativa. Pero entre los cristianos, confesores y mártires eran elevados al más alto honor: eran acompañados por los creyentes que permanecían fuera de las prisiones, recibían servicios en el terreno en el que habían sido enterrados, recibían ceremonias en sus aniversarios y se les dotaba de un poder excepcional de perdón. Esto afectaba particularmente a las mujeres mártires quienes de este modo se elevaban a una suerte de honor que la antigüedad solía reservar únicamente a los hombres.

Este será el caso de Perpetua, cuya suerte está echada. La adquisición del estatuto de mártir trae consigo, sin embargo, un trastorno dramático en su situación individual y social. Esta inversión simbólica es la que hace que en un encuentro posterior, una vez que la sentencia había sido dictada, su padre se dirija respetuosamente a Perpetua como *domina*, en un vuelco radical de las jerarquizadas y conservadoras relaciones padre/hija en el mundo romano. Perpetua se ha trascendido a sí misma, ha obtenido un poder extraordinario que incluía la relación con lo divino, una comunicación con Dios que hemos visto ejercer al hacer

43. Frend, W.H.C., *Martyrdom and persecution in the early church*, p. 364.

escuchar sus plegarias. Ella es ahora un intercesor ante Dios. Entre los poderes atribuidos a los mártires estaba efectivamente la facultad de obtener el perdón para aquellos que habían renegado de la fe. Puesto que la iglesia había subrogado tal facultad a los obispos y presbíteros, esto suponía que Perpetua había alcanzado por lo menos este estatuto. Debido a su sacrificio, ella podía interceder ante el Señor, con la certeza de ser escuchada, y esta capacidad de intervención transformaba a un ser humano de carne y hueso en un ser de excepción: un santo.[44] Es esta facultad insólita la que se manifiesta en la segunda visión, cuyo relato contiene el siguiente fragmento:

> Vi a Dinócrates que salía de un lugar tenebroso, donde también había otros muchos, sofocado de calor y sediento, con vestido sucio y color pálido. Llevaba en la cara la herida de cuando murió. Este Dinócrates había sido hermano mío carnal, de siete años de edad, muerto tristemente de cáncer en la cara, enfermedad que infundió terror a todo el mundo [...] Entre mí y él [*sic*] había una gran distancia [...] Además, en el mismo lugar en que estaba Dinócrates, había una piscina llena de agua, pero con brocal más alto que la estatura del niño. Dinócrates se estiraba, como si quisiera beber. Yo sentía pena de que por una parte aquella piscina estaba llena de agua, y sin embargo, por la altura del brocal no había mi hermano de beber. Entonces me desperté y me di cuenta que mi hermano se hallaba en pena. Pero yo tenía confianza de que había de aliviarle de ella, y no cesaba de orar por él todos los días [...].[45]

Recordemos que esta segunda visión sobreviene después de realizado el juicio y establecida la condena. Formalmente, Perpetua y sus compañeros han cumplido su papel de «testigos», dando pruebas verbales de su fe. La segunda visión no hace sino reafirmar este rol y el estatuto excepcional que conlleva. La *Passio* de Perpetua exhibe la experiencia dramática de un puñado de jóvenes y simultáneamente ofrece una instrucción oral para los aspirantes a formar parte de la comunidad cristiana. El pequeño grupo ha cumplido el papel que incumbe al catecúmeno: después de todo «catequesis» significa «recibir instrucción».[46] El comporta-

---

44. Brown, Peter, «Le saint homme», pp. 76 y ss.

45. Ruiz Bueno, D., «Martirio de las santas Perpetua...», *op. cit.*, VII, pp. 426-427.

46. El texto no entra en detalles acerca de la formación de Perpetua y sus compañeros. No obstante, hacia el siglo II d.C. el ingreso al grupo de los

miento del catecúmeno a través de su período de formación será valorado entonces conforme, o divergente, de las prácticas pregonadas por Cristo. Las acciones correctas como las del pequeño grupo eran tan importantes para la instrucción de los futuros catecúmenos como las creencias correctas, en un aprendizaje que podía durar hasta tres años. Perpetua y sus compañeros mostrarán mediante sus actos, su verdad, en la perfecta concordancia de su fe con la obligación de declararla a cualquier precio.

A cambio de su sacrificio definitivo, Perpetua recibe el don de intercesión del que hace uso para favorecer a un miembro de su familia: Dinócrates, un hermano menor fallecido tiempo atrás de una enfermedad deformante del rostro, quien viene súbitamente a la memoria de la joven. Quizá debido a su corta edad, Dinócrates no se había convertido a la nueva religión pues el relato no lo menciona entre los convertidos por Saturo. El sueño en el que Dinócrates participa ha sido objeto de numerosos comentarios modernos. Ante todo porque, desde Tertuliano hasta san Agustín, todos los Padres de la iglesia negaron la posibilidad de la aparición de los difuntos en los sueños. La presencia de su hermano quizá se explica entonces no por sus creencias cristianas como una reminiscencia de mentalidad pagana en Perpetua, porque en la antigüedad romana se creía que los muertos jóvenes tenían tendencia a regresar a esta vida debido a que no encuentran reposo pues no han cumplido su destino. El lugar donde Dinócrates se encuentra plantea también problemas: no puede ser llamado «purgatorio» porque en aquel momento este lugar de tránsito no se encontraba aún establecido entre los dogmas cristianos. Dinócrates reside pues en un sitio tenebroso probablemente porque murió siendo pagano. El niño además, no fue transfigurado en el más allá, pues su rostro muestra las huellas de su enfermedad: su vestido sucio y la plaga en el rostro simbolizan la presencia en su alma de una mácula que no fue redimida por la conversión hacia la fe.

---

catecúmenos implicaba un fuerte proceso de iniciación que incluía diversas entrevistas y un largo período de prueba, destinado a preparar a los futuros bautizados a fin de prevenir su eventual desviación herética y fortalecer su convicción ante el acoso de la gente y la justicia paganas. Aunque ignoramos si Perpetua siguió este procedimiento, la fortaleza espiritual que mostrará a continuación sugiere que había adquirido una fuerza de voluntad no espontánea. Michel Foucault dedica un análisis a la formación del catecumenado en su libro *Del gobierno de los vivos*, pp. 174 y ss.

Dinócrates sufre de sed. Esta era una forma de tortura que la antigüedad grecoromana conocía bien: según el mundo antiguo, los muertos que no han alcanzado la paz eterna tienen sed, una sed inextinguible.[47] La creencia de ofrecer agua y vino para calmar la sed a las almas difuntas estaba muy extendida entonces y, con variantes, se ha mantenido en algunas regiones del mundo hasta nuestros días. Dinócrates sufre una pena similar a la de Tántalo: el agua está permanentemente cerca, pero no logra alcanzarla nunca y sus incesantes esfuerzos son inútiles. La imprecisión del lugar y de la pena hace pensar que Perpetua no tiene en mente un dogma cristiano sino que en su imaginación se refractan diversas representaciones heredadas de los infiernos paganos en los que hay diferentes residencias para los muertos en función de las faltas cometidas. Perpetua puede ver a su hermano, pues aparentemente visita el lugar de reclusión, pero una gran distancia entre ellos le impide ayudarle físicamente. No queda otro camino que las plegarias. Se ha sugerido que esta segunda visión es una compensación simbólica: puesto que ya no puede calmar la sed de su pequeño hijo que le ha sido arrebatado, se le ofrece a cambio que, con su intercesión, calmará la sed de su hermano, solo que este, como muy pronto ella, ya no pertenece al mundo de los vivos.

El auxilio que Perpetua se apresura a ofrecer a su hermano fallecido es más notable porque contrasta con el resto de sus relaciones familiares, que en el escrito son sumamente difusas. En efecto, su padre consagra todos sus esfuerzos en doblegar la voluntad de la joven, inútilmente desde luego. Él insiste en que la decisión de Perpetua no solamente la aniquila a ella, sino que deja a un pequeño abandonado y muy probablemente significará un estigma difícil de borrar para toda la familia. Pero el padre es vencido en privado y luego humillado en público.[48] El resto de la familia es un mero telón de fondo. La madre y el hermano son apenas mencionados y, debido a su inacción, el texto quizá sugiere de manera indirecta que aprueban la decisión de la joven. El rol de esposo es aún más indefinido: no aparece en ningún momento, como si ya no viviese, como si estuviese ausente durante los sucesos o que no compartiese la decisión de Perpetua y

47. Dronke, P., *Las escritoras de la edad media*, p. 29.

48. En el momento de la declaración de Perpetua que condujo a su sentencia, el padre porfiaba en hacerla apostatar. Por ello el magistrado ordenó que lo echaran fuera y aun que lo apalearan con una vara. *Martirio de las santas*... VI.

por ello se abstiene de intervenir. El escrito deja la impresión que el único conflicto verdadero en Perpetua es el que enfrenta al padre terrenal y al Padre celestial.

La relación de Perpetua ya no es, pues, la misma con los vivos que con los fallecidos. La tercera visión de Perpetua, continuación de la visión previa, muestra el resultado de su intervención en auxilio de su hermano sufriente: «[...] He hice oración por él, gimiendo y llorando día y noche, a fin de que, por intercesión mía fuera perdonado».[49] Unos días después, estando en el cepo, probablemente en el curso del día, ella tuvo la siguiente visión:

> Vi el lugar que había visto antes, y a Dinócrates limpio de cuerpo, bien vestido y refrigerado, y donde hubo una herida vi solo una cicatriz. Y la piscina que viera antes, había abajado el brocal hasta el ombligo del niño. Este sacaba de ella agua sin cesar. Sobre el brocal había una copa de oro llena de agua, y se acercó Dinócrates y empezó a beber de ella. La copa no se agotaba nunca. Y saciada su sed, se retiró del agua y se puso a jugar gozoso, a la manera de los niños. Y me desperté. Entonces entendí que mi hermano había pasado de la pena.[50]

La confianza de Perpetua en el valor de su intercesión es perfectamente ortodoxa: ella descansa en el carisma que, de acuerdo con el primer cristianismo el Espíritu Santo otorgaba al mártir a cambio de sus sufrimientos. El resultado exitoso también tiene reminiscencias cristianas: Tertuliano, por ejemplo, recomendaba orar para permitir a los difuntos obtener un *refrigerium*: «gracias a ella, Dinócrates puede acceder a la fuente de agua viva que, entre los cristianos era la recompensa de los elegidos».[51]

La segunda y la tercera visión ponen de relieve, quizá con mayor claridad, uno de los rasgos definitorios del relato: lo directo de su expresión, su llaneza. En efecto, si se admite que el escrito es original, entonces es la expresión de una joven que, habiendo recibido educación, se encuentra, sin embargo, muy lejos de los estándares retóricos de la literatura latina.[52] A fin de subrayar esta singular unión de la sencillez de la expresión con el drama-

---

49. Ruiz Bueno, D., «Martirio de las santas...», VII, p. 427.

50. *Ibíd.*, VIII, 427-428.

51. Amat, Jacqueline, *op. cit.*, p. 180. Sin embargo, ello no refleja del todo la catequesis de su tiempo porque según el mismo Tertuliano, el *refrigerium* estaba reservado estrictamente para los cristianos que habían recibido el bautizo.

52. McKechnie, P., «St. Perpetua and roman education», p. 280.

tismo del contenido, se ha llamado *sermo humilis*,[53] «discurso humilde, modesto», a este estilo. Desde el punto de vista de la expresión, «el vocabulario de Perpetua es limitado, las frases son desmañadas, la conexión entre estas es más paratáctica que sintáctica, posee muchos vulgarismos y algunas de sus alocuciones son típicamente cristianas. El lenguaje en general, no es brillante, realmente no es literario y es ingenuo, casi infantil».[54] De hecho, la estructura paratáctica de la narración ha llevado a conjeturar que es el registro de una comunicación verbal, de algo dictado, tal vez por Perpetua misma: por momentos se tiene la impresión de que asistimos a un mundo oral, al cual de otro modo no podríamos tener acceso. Pero si es una composición oral, también carece de la elocuencia de los antiguos rétores. La suya es una expresión espontánea: ninguna emoción, ninguna fantasía es revestida con adornos estilísticos; el suyo es un latín «de andar en casa».[55] Como las heroínas griegas —escribe Auerbach— Perpetua se encamina hacia la muerte, «pero no lo expresa con el lirismo y la amplitud de sus antecesoras, sino en la llaneza de su intimidad».[56] Y, sin embargo, su mensaje está lleno de patetismo y de tragedia. Es esta combinación de patetismo pero expresado en una narración dirigida en principio a todos los seres humanos, lo que se intenta capturar con el término *sermo humilis*.

Ese mismo estilo directo se encuentra en los sueños o las visiones de Perpetua. Naturalmente, ellos son susceptibles de diversas interpretaciones, pero nosotros los colocamos en la experiencia que ella hace de sí misma y de lo que se le ofrece como la verdad en el orden religioso. ¿Cómo debo ser en relación a ese discurso que considero la verdad? ¿Cómo debe ser el comportamiento de un verdadero cristiano en este trance? ¿Cómo saber que ese discurso es la verdad y si es así, cómo debo decir la verdad sobre mí misma? Creemos que tienen razón los que consideran que tales visiones no son alegorías, ni deben ser leídas en clave teológica: Perpetua no parece buscar dar lecciones doctrinales, ni discursos exegéticos; ella es más bien una joven que busca mostrar a todos la verdad religiosa en la que cree y la verdad sobre sí misma, es decir sobre la coherencia perfecta en-

---

53. Auerbach, E., *Literary Language and its public in late latin antiquity*, pp. 27 y ss.

54. *Ibíd.*, p. 63.

55. Dronke, P., *Escritoras* [...], *op. cit.*, p. 36.

56. Auerbach, E., *Literary language* [...], *op. cit.*, p. 63.

tre su fe y lo que ella es esencialmente, aun a costa de ser sacrificada. Por esa intensa presión a la que es sometida, «a medida que se aproxima la destrucción exterior, otorga mayor relieve a las imágenes consoladoras de los sueños».[57]

Una tragedia sublimada en sueños y narrada en estilo llano. Estos factores son indispensables para comprender que las *Pasiones* hacían visible la irrupción de un nuevo mundo espiritual y, por tanto, una nueva forma de relación entre la subjetividad y la verdad, relación que habría de ocupar ese puesto durante siglos. En efecto, esta literatura arrojaba a la luz un cierto número de individuos que, en la jerarquizada sociedad latina no habrían tenido ninguna posibilidad de adquirir relevancia. Las vidas de gente como Perpetua y sus compañeros estaban destinadas a pasar inadvertidas y no es sino por su choque frontal con el poder romano que la literatura martirológica les aportó notoriedad. Los principios cristianos ofrecían un nuevo modelo de ser humano, una forma distinta de entenderse a sí mismo, en breve, una nueva experiencia de sí mismo en relación con los principios considerados verdaderos de la fe de Cristo. Esta nueva subjetividad descansaba en varios factores espirituales: el primero era una ideología propiamente cristiana en torno a soportar el sufrimiento de la que Tertuliano y Perpetua son buenos testigos: ser cristiano es aprender a sufrir.[58] La aflicción se convirtió en una de las formas privilegiadas de reconocerse como individuo cristiano. En esta concepción naciente el mártir y su agonía, en su expresión literaria, el *sermo humilis*, jugaba un rol esencial: de ahí el entusiasmo que suscitó este género narrativo.

En su libro *Exhortación al martirio*, por ejemplo, Ireneo afirma que el discípulo verdadero y perfecto de Cristo es aquel que está dispuesto a acompañarlo hasta la cruz. La identidad del cristiano, su verdad como sujeto, involucraba esa actitud ante la muerte y se exhibía como uno de los más grandes triunfos que puede alcanzar el espíritu humano: el dominio del miedo de cada uno a su propia extinción. Era la versión cristiana de la búsqueda filosófica que afirmaba que vencer este temor es una vía para alcanzar una identidad moral perfecta. Por tanto, el verdadero espíritu de Cristo y su iglesia se encontraba entre los mártires y los ascetas. Además, esta concepción de Ireneo tenía como telón

57. Dronke, P., *Escritoras cristianas* [...], *op. cit.*, p. 35.
58. Shaw, B., «*Body/ power/ identity: passions of the martyrs*», p. 280.

de fondo la necesidad de precisar una identidad propiamente cristiana en oposición a otras sectas que eran la mayor amenaza de la iglesia naciente: las herejías, especialmente el Montanismo.[59] Es contra esta herejía que reacciona Ireneo al asegurar que la fe en la iglesia no está en los creyentes que realizan profecías y ejecutan actos sobrenaturales sino en aquellos cuya fuerza espiritual los hace capaces de dar la vida por Cristo. El espíritu de tormento fue asociado estrecha e indisolublemente a la pasión de Jesús: «La espiritualidad se hizo cristocéntrica [...]».[60] Una identidad centrada en la aflicción y el ejemplo de Cristo se estaba abriendo camino ofreciendo a toda la comunidad una imagen con la cual reconocerse: en este sentido la *Passio* de Perpetua y sus visiones, lo mismo que las *Actas de los mártires* servirán como nueva expresión literaria y como cemento ideológico de esta nueva comunidad compuesta de seres que hasta entonces carecían de expresión propia.

Es por la misma razón que, por esa misma época se inició una transformación de la idea central de esta prolongación de la vida: la resurrección.[61] El cuerpo torturado, desgarrado, fragmentado del mártir tenía su complemento en el cuerpo resucitado indemne, intacto: «lo que había sido la creencia en la resurrección del cuerpo se hizo cada vez más una afirmación de la resurrección de la carne».[62] En consecuencia, los siglos II y III d.C. fueron obsesivos respecto al tema de la resurrección: Taciano en su *Oratio ad graecos* 6 y 13, Justino en sus *Diálogos*, Teófilo de Antioquía, Atenágoras en su *De resurrectione*, Ireneo de Lyon y Tertuliano en su *De resurrectione* insisten en ello.[63] La resurrec-

59. La corriente encabezada por Montano era un movimiento sumamente austero, dotado de una espiritualidad muy estricta y que por ello resultaba sumamente atractiva para los nuevos adeptos entre los que acabó por encontrarse el mismo Tertuliano. El montanismo ofrecía a sus adeptos diversos tipos de encuentros con Dios o bien con el Paracleto, encuentros que incluían una serie de manifestaciones histéricas. Véase Zizoulas, J., «The early Christian community», p. 40.

60. *Ibíd.*, p. 41.

61. La resurrección de los muertos es un tema muy antiguo y es una constante de la fe de la iglesia primitiva. Es un tema que necesariamente está asociado a la concepción del cuerpo como un obstáculo pero igualmente como un bien para el hombre. Lo notable en el cristianismo primitivo es que es preciso el sufrimiento para hacer del cuerpo un valor espiritual.

62. Perkins, J., *The suffering self*, [...], *op. cit.*, p. 120.

63. Véase Walker Bynum, C., *The resurrection of the body*, pp. 27 y ss.

ción es la victoria sobre el desmembramiento, sobre el cuerpo desgarrado y maltratado y sobre la putrefacción; es la convicción de que las partes separadas se reunirán, que el yo se restablecerá, que las partículas volverán a ser las mismas. La resurrección garantiza no solo la justicia que es negada al viviente: ella es la negación íntima de la muerte. La cultura pagana carecía de equivalente, pues minimizaba este aspecto simbólico de la muerte y no la hacía el pasaje a otra cosa. Soportar el martirio parece difícil sin concebir la compensación de que la muerte no es más que una interrupción temporal de la existencia del cuerpo verdadero, y que, mediante un juicio más allá de la sentencia terrenal, aquel continuará, idéntico, en otro lugar.

Una nueva forma de subjetividad requiere la concurrencia de numerosos factores espirituales y materiales. Especialmente un profundo trastorno de valores. En nuestro caso, la capacidad de sufrimiento y esperanza contenida en las visiones de Perpetua expresan la que probablemente es la virtud más alta en los cristianos de esta época: la paciencia. La capacidad de soportar el infortunio revelaba una nueva economía de la salvación.[64] Pero para irrumpir en la historia espiritual de Occidente, la «paciencia» cristiana tuvo necesidad de una evolución compleja y contrariada. En efecto, el término griego del que proviene es ἡ ὑπομονή, *hipomonē*, «perseverancia», sustantivo que deriva del verbo ὑπομένω que significa «mantenerse firme», «soportar», «estar sometido a algo». Ahora bien, entre los griegos, la idea de que alguien, siendo mero receptor pasivo, podía reclamar algún valor, era inaceptable porque la frontera entre la actividad masculina y la pasividad femenina u homosexual estaba profundamente enraizada. Y precisamente el prefijo ὑπο, *hipo-*, denota «estar debajo», es decir posee connotaciones de inferioridad y pasividad. Fue preciso pues un trayecto para que *hipomonē*, la paciencia, adquiriera un significado honroso y honorable que la cultura griega no podía concederle. Este trayecto se inició con los textos grecojudíos de la época helenística en los cuales el sustantivo comenzó a denotar una nueva virtud moral. Hacia finales del siglo I a.C. la palabra había permeado de tal manera el mundo romano que alguien de la estatura de Cicerón identificaría ἡ ὑπομονή con el término latino *patientia*.[65] No es sin embargo Cicerón, sino Sé-

64. Los siguientes dos párrafos se deben fundamentalmente a Shaw, B.
65. Cicerón, *Disputas Tusculanas*, 4, 24, 53.

neca, contemporáneo de Jesús y de Pablo quien en lengua latina desarrollará largamente el tema de la *patientia* como virtud. Pero aun así, Séneca la considera una virtud de segundo rango, pues solo puede ser exhibida en condiciones adversas como la enfermedad o la tortura. Lo que según Séneca es una virtud no es tanto la *patientia* misma como pasividad, sino la paciencia vigorosa, fuerte, imbatible, la que se muestra en público, por ejemplo entre los gladiadores, en el momento final.

El cristianismo consumó esa transmutación de valores: la capacidad de resistir la adversidad sin rebelarse se convirtió en la virtud más representativa del creyente verdadero. Al fin, en la literatura cristiana, el sustantivo *Passio*, derivado en latín del verbo «sufrir» había obtenido una valoración positiva.[66] En los Evangelios (Mc 13, 13), el mismo Jesús exige la actitud de permanecer firme ante el odio de los perseguidores; en esos textos, se repite tres veces de manera literal la expresión «el que permanezca (ὑπομείνας) hasta el fin, ese estará a salvo».[67] En 1 Pedro, 18-20 se lee: «[...] cuando por conciencia que mira a Dios sufre uno las vejaciones que injustamente padece... esto es lo que haya gracia a los ojos de Dios». Esta capacidad de resistencia inmutable se manifestó desde el martirio de Ignacio, el año 108 d.C., al cual nos hemos referido previamente. Hacia inicios del siglo III, ya era posible una elucidación conceptual de esta nueva ideología cristiana. Quizá la mejor prueba de ello sea la obra de Tertuliano «De la Paciencia». En primer lugar, Tertuliano señala que esta virtud viene de lo más alto pues Jesús mismo, quien resistió toda clase de injurias sin jamás dejarse llevar por la ingratitud o la cólera, es «el más alto modelo de la paciencia... ningún hombre habría sido capaz de semejante paciencia».[68] Luego, Tertuliano muestra cómo, en torno a la paciencia, se encadenan una serie de otras virtudes específicamente cristianas: la esperanza,

---

66. El sustantivo «passio» conservó un doble sentido: por una parte, «passio» se refería al intenso afecto heterosexual que un hombre resiente por una mujer, que incluye el placer físico (mientras «sustinere» era el término que designada la paciencia con la que el cuerpo homosexual aceptaba el acto sexual). Era aquel afecto alienante para el hombre al que se oponía, por ejemplo, Lucrecio y con este todos los filósofos. Por otra parte, en el contexto cristiano, «passio» será la heroica resignación con la que el mártir enfrenta la injusticia; de ahí el título *Passio Perpetuae et Felicitas*.

67. Balz, Horst *et al.*, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, p. 1894.

68. Tertuliano, *De la paciencia*, III.

pues sin esta la voluntad flaquea; la sumisión, pues sin la docilidad emerge la rebeldía; la humildad, pues nadie soporta la humillación si no se ha sentido humilde por sí mismo; la caridad, pues nadie sin paciencia puede practicarla: «La paciencia fortifica la fe, arregla la paz, sostiene la caridad, cimenta la humildad, dispone a la penitencia, pone un sello a la confesión, gobierna la carne, mantiene al espíritu, encadena la lengua, modera la mano, vence a las tentaciones, rechaza el escándalo y consuma el martirio».[69] Es ella la que permite al mártir enfrentar con resignación heroica los asaltos: «Nada puede abatir su paciencia ni la fe que debe al Señor: todas las violencias del demonio vienen a estrellarse en él».[70] Finalmente, la paciencia, dice Tertuliano, no es solo toca al alma sino también al cuerpo, y es en el cuerpo donde ella habrá de probarse. Los componentes de la verdad del mártir (y por tanto de su virtud y su realización), eran pues una firmeza basada en el ejemplo de Cristo y una promesa de trascendencia después de la muerte: si finalmente se alcanzaba esta capacidad de sufrir sin perder firmeza en la fe era posible sobrevivir a cualquier amenaza física: la espada, la cruz, el fuego o las bestias. Armada de paciencia, Perpetua está pues preparada para enfrentar su destino.

Cuarta visión de Perpetua

En este sueño o visión final Perpetua prefigura su sacrificio. En ella, Pomponio, diácono que le ha hecho compañía durante su encarcelamiento, es hecho aparecer vestido con una túnica blanca, cumpliendo el papel que correspondería a un *eisagoreus*, el funcionario romano cuya tarea ritual era conducir a los reos hasta el anfiteatro por un camino largo y tortuoso. En palabras de Perpetua:

> —No tengas miedo; yo estaré contigo y combatiré a tu lado.
>
> Y se marchó. Y he aquí que veo un gentío inmenso enfurecido. Y como sabía que estaba condenada a las fieras, me maravillaba de que no las soltaran contra mí. Solo salió un egipcio, de fea catadura, acompañado de sus ayudadores, con ánimo de luchar conmigo. Mas también a mi lado se pusieron unos jóvenes

69. *Ibíd.*, XV.
70. *Ibíd.*, XIV.

hermosos, ayudadores y partidarios míos. Luego, me desnudaron y quedé convertida en varón. Y empezaron mis ayudadores a frotarme con aceite, como se acostumbra a hacer en los combates; en cambio, vi cómo el egipcio aquel se revolcaba, entre tanto, en la arena. Entonces salió un hombre de extraordinaria grandeza, tanto que sobrepasaba la cima del anfiteatro... Llevaba una vara al estilo del *lanista* o adiestrador de gladiadores, y un ramo verde, del que pendían manzanas de oro. Pidió silencio y dijo:

—Si el egipcio venciere a esta mujer, le pasará a filo de espada; más si ella venciere al egipcio, recibirá este ramo.[71]

Después de algunas peripecias, Perpetua vence finalmente al egipcio provocando un enorme gozo entre sus partidarios y recibe en recompensa las manzanas de oro de manos del enorme personaje:

—Hija, la paz sea contigo.

Y me dirigí, radiante de gloria, hacia la puerta *Sanavivaria* o de los vivos, y en aquel momento me desperté. Y entendí que mi combate no había ser tanto contra las fieras, cuanto contra el diablo; pero estaba segura que la victoria estaba de mi parte.

Tales son los sucesos hasta el día antes del combate; lo que en el combate mismo suceda, si alguno quiere, que lo escriba.[72]

Antes de pasar a examinar con más detalle esta visión final, conviene hacer algunas consideraciones generales acerca de ella. Como se ha visto, los sueños y las visiones eran considerados entre los carismas que el Espíritu Santo concedía a los sacrificados. En el Nuevo Testamento, el término «carisma» (τὸ χάρισμα) tiene como significado «don», «regalo» como concesión de la ἡ χάρις, de la gracia divina. Esta concesión tiene varias consecuencias: otorga al mártir la facultad de «solicitar» una visión, como sucedió en la primera visión de Perpetua, cuando fue alentada por sus compañeros para pedir una respuesta a la pregunta si serán liberados o sufrirán el martirio. Pero también el carisma permite al mártir contemplar por adelantado el suplicio, tal como se llevará a cabo en la realidad. Sucedía entonces que los mártires sacrificados previamente se aparecían a los mártires en potencia para ayudarlos en su conversión, como sucedió a Cuartillosa, por ejemplo, quien vio en sueños a su hijo, martirizado unos

71. Ruiz Bueno, D., «Martirio de las santas [...]», X, 429.
72. *Ibíd.*, 430.

días antes para hacerle saber que Dios conoce su sufrimiento, o a Cipriano, quien se apareció a un soñador para informarle que el cuerpo no siente nada cuando el espíritu se ha entregado totalmente a Dios. El núcleo esencial de los sueños era, sin embargo, revelar, a veces con gran detalle como a Perpetua, la vida en el más allá; en este caso, para hacerle ver los signos de bienaventuranza que le serán otorgados después de su sacrificio: coronas, copas, palmas o trofeos que hacen las veces de cáliz de la pasión de Cristo, que ellos viven a escala humana.[73] Esto último es lo que sucede en esta cuarta visión, con la que concluye el llamado «Diario de la prisión».

Hasta ahora, las visiones habían provisto a Perpetua de dos perspectivas: su destino en el paraíso y su estatuto como intercesora de los desdichados ante el cielo. Su cuarta visión, dominada por el sacrificio, está repleta de símbolos y alegorías referidas a los sentenciados a la arena[74] y por ello permite comprender el vínculo profundo que unía al martirio con la civilización romana. Roma y el martirio cristiano son inseparables. Veamos más de cerca. Como en los sueños precedentes, Perpetua hace uso del archivo de imágenes provisto por su contexto histórico y procesado por su psiquismo. En efecto, desde el inicio, la visión busca resolver (o al menos apaciguar) las inquietudes de la joven víctima: Pomponio, quien la conduce a la arena, viste ya como los habitantes del paraíso. Al fin de su pequeño recorrido, aquel le da un beso, el beso de la paz. Está acompañada, además, de dos jóvenes hermosos, dice Perpetua. No está pues sola: su nueva comunidad espiritual se encuentra a su lado, porque una prueba como la que va a enfrentar debe ser insoportable en la soledad.

Perpetua debía ser entregada a las bestias pero en su visión su enemigo resulta ser un egipcio «de fea catadura». No es extraño que ella se representara a su adversario como un egipcio, pues los nativos de este país eran los atletas por excelencia y participaban frecuentemente en los juegos, de lo que hay numerosos tes-

---

73. Dulaey, M., *op. cit.*, pp. 46-47.

74. Un comentarista contemporáneo, Louis Robert, cuya tesis es que nuestra mártir no hace más que sublimar en sueños lo que ha presenciado como espectador en la arena romana, intentó identificar cada una de las imágenes de la visión con alguno de los ritos paganos que se desarrollaban en los juego Píticos, en honor de Apolo y que habían sido celebrados en Cartago de manera simultánea al martirio de Perpetua. Robert, Louis, «Une visión de Pérpétue martyre à Carthage en 203», 228-276.

timonios. Luego, para la sabiduría pagana, especialmente la latina, Egipto con sus innumerables deidades antropomórficas, con aspecto medio animal, era la personificación del mal: para el romano común, el egipcio era el símbolo de lo bárbaro.[75] La imagen onírica del egipcio probablemente debe aún más a la tradición bíblica: desde el Antiguo Testamento, el Faraón es el perseguidor del pueblo de Dios, tradición que se había conservado a tal punto que Tertuliano hace una identificación expresa entre el Faraón y Satán. Esta última asociación es importante porque, como lo señala Perpetua, las luchas de los mártires no eran contra Roma misma,[76] pues esta no es más que un intermediario de fuerzas más grandes, como las de Satán, ante las cuales aquellos deben triunfar mediante el dolor y el sufrimiento.

Aunque se encuentra en la arena, el de Perpetua no es un combate entre gladiadores sino una lucha llamada pancracio, un brutal deporte griego, mezcla de lucha y boxeo en la que todos los golpes sin excepción eran permitidos. Previo al combate, Perpetua es desvestida y aparece uno de los elementos simbólicos que ha dado lugar a un buen número de interpretaciones psicoanalíticas: el cuerpo de la joven se transmuta en un cuerpo masculino. Nosotros nos limitaremos a señalar que quizá el carácter brutal de la lucha le hacía a ella inconcebible que una mujer la practicara. Ciertamente, la presencia de las mujeres en la arena no era desconocida. Nerón había recurrido a ellas como representantes de las Danaes y Circe, y con su crueldad habitual les había hecho correr la misma suerte final que a los personajes mitológicos. Dión Casio menciona un combate feroz, realizado justo por las mismas fechas que Perpetua, entre mujeres convertidas en gladiadoras quienes lucharon con tal vigor que se desataron bromas ofensivas que alcanzaron hasta a las damas romanas más distinguidas, por lo cual Septimio Severo prohibió en lo sucesivo la participación femenina en combates individuales.[77] Lo cierto es que la arena ofrecía a las mujeres, gladiadoras

75. Como sucede por ejemplo en la Sátira número XV de la obra de Juvenal que se refiere «a las atrocidades de Egipto».

76. El combate no era contra Roma, pero la sangre de los mártires se convirtió en el centro del descontento latente de la población contra el Imperio cuando aumentaron el desencanto y la inquietud que anunciaban su final. Cuando la incertidumbre se implantó en el Imperio, los cristianos pudieron por fin afirmar que los dioses antiguos o bien eran inútiles o bien estaban sordos.

77. Dion Cassio, citado en Salisbury, J., *Perpetua passion*..., *op. cit.*, p. 109.

y mártires, la posibilidad de mostrar un valor extraordinario que sorprendía a un público que más bien pensaba que tal resistencia era una virtud estrictamente masculina. Las mártires se convirtieron en un emblema de la «paciencia» femenina ante el dolor: un caso notable había sido Blandina, a quien nos hemos ya referido. Las mujeres mostraban un valor extraordinario y así contravenían las afirmaciones acerca de su «fragilidad» y su «carencia de valor», que eran fuertes soportes ideológicos de la subordinación a la que las sujetaba el mundo antiguo (y luego el cristianismo). El martirio era para ellas una oportunidad de elevarse por encima de un estatus usual que ni la sociedad, ni una iglesia primitiva fuertemente masculinizada, solían poner en cuestión.[78] Es posible que este fuera un aliciente al sacrificio femenino en el cristianismo primitivo.

El papel de mártir provocaba inversiones profundas en los roles sociales que se acentuaban cuando se trataba de una mujer. Estas situaciones extraordinarias incluían profecías y visiones, como en Perpetua, pero también muestras de valor sobresaliente tales que incluso los hombres de la élite romana reconocían como «hombría», *virtus*. Debido a que participaba en un pancracio, en su sueño Perpetua se ve ungida con el aceite propio a tal lucha. La unción con aceite que le aplican sus dos ayudadores no era desde luego un simbolismo desconocido entre los cristianos: el aceite significa la gracia y las bendiciones de Dios; era usado como un signo de Su providencia durante los ritos de bautismo, ordenación y extremaunción. Ser ungido, dice Tertuliano representaba una suerte de bendición de Cristo. Ungida, ahora Perpetua está doblemente lista: para encarar a su adversario en la arena y bendita para morir.

En ese momento aparece en la visión una figura gigantesca, ricamente ataviada, «vestido de túnica, con un manto de púrpura abrochado hacia el medio del pecho por dos hebillas de oro, calzado con chinelas recamadas de oro y plata».[79] Probablemente se trata de Dios personificado. No es de sorprender que Dios

---

78. Es por eso que algunas lecturas modernas de la *Passio* hacen de Perpetua el símbolo de la resistencia femenina en la antigüedad. En estas interpretaciones feministas, ella representa una mujer cristiana reivindicando su espiritualidad, y con ello rebelándose contra elementos «que ella considera restrictivos de su sociedad a la libertad de pensamiento y acción de la gente». Petroff, E., «Women in the early church», p. 63.

79. «Martirio de las santas...», X, p. 429.

mismo se muestre con los atributos del árbitro de la competencia: el bastón y el ramo de manzanas de oro, que representaban, por un lado su autoridad y por el otro, el premio al vencedor de la lucha.[80] Aunque Perpetua tal vez lo ignorara, Tertuliano en su obra *Ad Martyras* había equiparado el martirio con el *agôn*, ὁ ἀγών, con el combate, porque los mártires son «los atletas de la fe», combate en el que Dios ocupaba el papel de *agonothetes*, presidente de los juegos, y Cristo el de *lanista*, esto es el «entrenador de gladiadores».[81] La imaginería onírica de Perpetua es coincidente con la de Tertuliano y en general con la del cristianismo norafricano. Luego, Perpetua recibe de manos del personaje gigantesco el premio por su victoria: es una palma, o rama, «que tiene manzanas de oro».[82] Según Tertuliano, después de su victoria los mártires reciben tres premios: la corona de la eternidad (a la que corresponde el ramo entregado a Perpetua), la ciudadanía del cielo (representada por la salida de perpetua por la puerta de los vivos) y la gloria eterna, a la que Perpetua se refiere explícitamente. Radiante de gloria, ella sale por la puerta de los gladiadores que sobrevivían a la lucha: la puerta *sanavivaria*, en oposición a la puerta *libitinaria* o funeral por la que eran extraídos los cuerpos sin vida de los luchadores. En breve, esta cuarta visión, el día anterior a su sacrificio, brindó soporte emocional a la joven otorgándole la convicción de que su desastre personal era en realidad una victoria obtenida no contra las bestias, sino contra el mal, contra el enemigo de todos. Así justificaba su papel de intercesor: luchando a nombre de toda la humanidad. Esta es su verdad: ser la muralla defensiva de una humanidad asediada por el maligno, y dar testimonio de que los seres humanos, particularmente las mujeres, poseían los medios de derrotarlo, con la gracia de Dios: «tales son los sucesos hasta el día del combate».

Podemos ahora retirar alguna conclusión del papel que los sueños y las visiones ocupan en tanto en el individuo como en este universo espiritual. El relato de Perpetua no es un diario, ni una biografía: su propósito no es explorar el interior emocional de la joven y solo se interesa en ella en torno a las circunstancias

---

80. Kleinberg, A., *Histoires des saints*, p. 101.

81. Tertuliano, *Exhortación a los mártires*, III, 1.

82. Cada ciudad organizadora de juegos tenía su corona tradicional de victoria: el olivo salvaje en Olimpia, el pino en Itsmia, el laurel en Delfos; probablemente los juegos Píticos tenía el suyo.

de su sacrificio. El suyo es un relato que busca básicamente su identificación como miembro de una comunidad que a su vez se verá afirmada a través de esa misma identidad. Si se admite su autenticidad, el texto expresa las tribulaciones de una joven, pero a través de sus visiones, esta no busca explorar sus problemas psíquicos o su interioridad sino mostrar la experiencia de la verdad de un creyente. Contiene una expresión personal, pero está más orientada a convencerse a sí y a su auditorio de cómo ejercer un control sobre sí mismo para aquellos que no tienen otra elección que la del sufrimiento físico. El escrito fue realizado en un momento temprano y, por ello, tuvo gran influencia en la educación moral de los cristianos y del fortalecimiento espiritual de la iglesia. Pero no hay en él ningún esfuerzo de introspección. La conciencia de sí expresada en el escrito no contiene un repliegue sobre el yo del autor para encontrar en este una verdad oculta. Los sueños o las visión es no sirven a Perpetua para explorarse; no son el punto de partida de un auto-análisis y su conciencia no es reflexiva. El escrito contiene sin duda un discurso subjetivo, pero no contiene un discurso interior. Las visiones de Perpetua son más bien confirmaciones, demandas dirigidas a algo fuera de ella, lo divino, en un momento dramático de su vida. En consecuencia, esas visiones participan de una concepción de sí mismo muy lejana a la nuestra.

En efecto, en nuestros días, los sueños son una pieza clave de la vida interior, del «yo» del soñador. Pero en la antigüedad, el «yo» no se definía tanto en relación a ese repliegue interior, sino en relación con los otros, con un «nosotros», constituido por su nueva comunidad espiritual y por su nuevo padre celestial. Para nuestros propósitos, esta cuestión es importante porque muestra la manera cambiante en que los sueños se entrelazan con distintas experiencias de la subjetividad. Las visiones de Perpetua muestran que su «yo» se experimenta más en términos de su participación a diferentes tipos de comunidad, que como un ejercicio de su autonomía. Para Perpetua, la verdad no está en la exploración de su «yo» más íntimo, sino en relación con la verdad de lo divino, que le indica lo que ella es y debe ser. Perpetua no desea intentar ninguna introspección, porque sin aquella presencia trascendental, ella no es nada. De ahí que la narración ofrezca más bien una lección colectiva que una interioridad propia, un modo de ser y de comportarse potencialmente válido para los futuros miembros de esa comunidad. La narración de

Perpetua deja ver que históricamente la relación de si a si que el individuo establece consigo mismo a través de sus sueños, es cambiante. En ella el «yo», entendido como instancia interior, como discurso verdadero, secreto, e inaccesible a otro que no sea el yo mismo, no está presente. Estas visiones muestran que en la historia de la subjetividad es posible hablar de una serie cambiante de «problematizaciones del interior».[83] Las visiones de Perpetua muestran que el «yo» puede darse de otro modo que en la dimensión de lo íntimo y lo secreto.

Con ello, desde luego no estamos defendiendo que Perpetua carezca de conciencia de su «yo», que no sea consciente de ser la fuente de decisiones: ella sabe que por la fuerza de su voluntad ha tomado las riendas de su destino. Pero esta acción suya no está centrada en sus motivaciones íntimas, sino en el papel que ocupa en un drama colectivo. No es un «yo» centrado en el discurso de la primera persona y detentor de una individualidad singular. En la época del Perpetua, el cristianismo no había aún llegado a ese grado de intensificación en la relación a sí mismo, que habría de producir más tarde las *Confesiones* de san Agustín.[84] Lo que nos importa señalar por ahora es que, cuando el sujeto se interroga a sí mismo a través de sus sueños, no se encuentra necesariamente a su «yo» íntimo, secreto e indecible de nuestros días. Si los sueños pueden mostrarlo es simplemente porque participan de una cierta «historia de la interioridad», es decir, de las formas cambiantes en las que el sujeto se interroga y se encuentra, se analiza y se hace objeto de su preocupación. Grandes transformaciones han debido ocurrir para llegar a la concepción moderna del «yo». Profundos procesos de individuación, de singularización, han debido presentarse para que surja el «yo» como interioridad individual y secreta. El «yo» íntimo de nuestros días es resultado de ciertas formas de introspección y de análisis por las cuales el sujeto se ha tomado a sí mismo como objeto de sus transformaciones conscientes. Si ese «yo» interior e irrepetible falta en el texto de Perpetua no es pues por ignorancia o carencia, sino porque expresa otra forma de plenitud, aquella en la que el «yo» se unía más fuertemente al «nosotros» de una

83. Véase Aubry, G., Ildefonse, F., *Le moi et l'intériorité*, 2008.

84. Lo que coincide con la ya lejana tesis de G. Misch según la cual la autobiografía en la antigüedad no aparece sino hasta el momento en que el «yo» alcanza la profundidad de san Agustín. Misch, G., *A history of autobiography in antiquity*.

comunidad y al «nosotros» espiritual. En ausencia de este «yo» interior, las visiones participaban en el fortalecimiento de una nueva comunidad. Pero esto no lo habrían podido lograr los sueños por sí mismos, sin el relato del martirio, obviamente agregado por un redactor anónimo. Por ello ya sin la presencia física y las palabras de Perpetua, debemos acercarnos a esta experiencia colectiva y su significado.

Como todo emplazamiento ritual, la arena romana, donde se consumaba el castigo, era un lugar ambiguo. Los romanos construían diferentes edificios para sus espectáculos: teatros (para sus representaciones escénicas como comedias o dramas), odeones (salas para música y poesía), estadios (para los eventos atléticos) y circos (destinados a carreras de caballos). Entre ellos el anfiteatro ocupa un lugar aparte. Estaba destinado a desfiles, espectáculos que hoy llamaríamos circenses, pero también a las luchas de gladiadores y ejecuciones capitales.[85] Aunque su invención era relativamente reciente (pues aparece apenas en el siglo II a.C.) el anfiteatro estaba profundamente ligado a la cultura romana. Era el lugar al que se iba a dar testimonio del espectáculo de la muerte: muerte de animales y de seres humanos que eran considerados o bien dañinos, o bien sin valía. Era un lugar vinculado directamente a las necesidades políticas de los emperadores o del gobierno, sitio donde estos podían imponer la ejecución violenta demostrando con ello su poder sobre la vida y la muerte.[86] En principio era un sitio de humillación donde gente despreciada sería espectáculo de escarnio público. Ahí se preparaba una agonía de larga duración adecuada para esclavos o gente sin dignidad para la cual una degradación física no era una ofensa. Estaba reservada para los *humiliores* pues los *honestiores* que incurrían en el castigo capital eran decapitados.[87] Pero en la arena, por todo un juego de significados, podía darse una inversión completa y lo que debía ser un lugar de denigración, podía transformarse en un sitio donde esos seres obtenían gloria y hasta un espacio de inmortalidad. Este era el caso, ciertamente excepcional, de los mártires, pero también de sus compañeros de arena: los gladiadores. Ambos estaban expuestos a la

85. Golbin, Jean-Claude, *L'amphithéâtre romain*, p. 299.

86. Coleman, *op. cit*., p. 73.

87. La frontera entre *honestiores* y *humiliores* era por supuesto la propiedad, el poder y el prestigio. Por ello, en general los cristianos adinerados eran una excepción a esta regla.

humillación pública, pero bajo circunstancias especiales eran susceptibles de encontrar reconocimiento y hasta admiración, porque en su sacrificio intervenían valores que la cultura romana admiraba y respetaba: el honor, el valor del juramento, la reivindicación de la manera de morir.

Recuérdese que Perpetua y sus compañeros fueron condenados *Ad Bestias*. Dentro de los espectáculos del anfiteatro, este tipo de castigo ocupaba un lugar subalterno: los condenados a las fieras eran sacrificados a mediodía, entre los sacrificios de animales, los *venatorios*, realizados por la mañana y las luchas de gladiadores de la tarde, es decir en una pausa para comer que casi nadie del auditorio aprovechaba para salir, por temor a perder su sitio. Entre todas las sentencias la de *Ad Bestias* era la más costosa y difícil de cumplir: requería una cuidadosa planeación y medidas que aseguraran la disponibilidad de las fieras[88] y otras precauciones para asegurar que, en el momento cumbre, las bestias mostraran su natural agresividad. Debido a ello, la *Datio ad bestias* estaba reglamentada y aparentemente se realizaba en fechas fijas: «así, cuando el heraldo anunció que Policarpo se había declarado cristiano, la multitud gritó que se soltara a un león, pero el heraldo respondió: "ya no es posible, los juegos anuales han concluido", y la gente no insistió más».[89] Cuando en estos espectáculos estaban incluidas mujeres, eran reservadas para el último día, como una ocasión especial. En el caso de Perpetua, aparentemente la ejecución fue pospuesta varios días para hacerla coincidir con el aniversario de Geta que se realizaba cada cinco años, de modo que los altos costos de la ejecución fueran incluidos en la celebración.

Cuando se trataba de mujeres, la humillación estaba acompañada de un componente sexual y simbólico adicional. Según el narrador anónimo, las autoridades intentaron obligar a Perpetua y sus compañeros a disfrazarse de sacerdotes de Saturno y sacerdotisas de Ceres (quienes según Tertuliano vestían llamativas túnicas púrpuras y rojas).[90] Es posible que estos vesti-

88. No siempre había bestias disponibles y por ello algunos mártires cristianos vieron frustrados sus deseos de ser arrojados a los animales salvajes, como sucedió el año 305 d.C., en Letonia. En lugar de ello, fueron decapitados. Véase, Coleman, *op. cit*., p. 57.

89. Leclercq, Henri, *Ad Bestias*, *op. cit*., p. 450.

90. Entre las funciones de estos dioses paganos estaban la siembra y la cosecha y por ello se encontraban cerca de la muerte y del pasaje al inframundo.

dos asociados a cultos politeístas fueran elegidos como un insulto a los monoteístas cristianos, porque la sentencia a las fieras no excluía la humillación. Perpetua se resistió argumentando que habían accedido a ir a la arena a condición de no portar esos trajes. Finalmente tanto a ella como a Felicidad, se le cubrió con una red que no ocultaba del todo su desnudez pero que en cambio dificultaba sus movimientos. Con frecuencia se buscaba rebajar a las mujeres enfrentándolas a un toro embravecido, símbolo de la potencia sexual, atándolas a un poste, en una suerte de violación simbólica. En el caso de Perpetua se le enfrentó una «vaca bravísima [...] preparada por el diablo» —dice el narrador—, «emulando aun en la fiera, el sexo de ellas».[91] La elección es notable porque entre los animales que normalmente eran utilizados en estos suplicios se encontraban osos, toros, leopardos y jabalíes; desde luego el león era la estrella pero era muy costoso y para recurrir a él había que obtener un permiso especial. Perpetua fue embestida por la vaca embravecida y lanzada por los aires; se incorporó aturdida, aparentemente sin tener clara conciencia de lo ocurrido y «se ató los dispersos cabellos pues no era decente que una mártir sufriera con la cabellera esparcida, para no dar la apariencia de luto en el momento de su gloria».[92]

No siempre las bestias arremetían contra los condenados y esto daba al espectáculo un tono especial. Así sucedió con los compañeros de Perpetua. A Saturo le ataron a un poste y en un primer intento le enfrentaron un jabalí, pero este no lo hirió, sino que embistió contra su conductor, el *venator*, quien murió a los pocos días. En un segundo intento, se le trató enfrentar un oso, animal al cual Saturo tenía un pánico particular, pero la bestia se negó a salir de su jaula. Saturo salió por segunda vez ileso.[93] Finalmente, se le arrojó a un leopardo que, de un solo mordisco lo dejó bañado en sangre. Aun malheridos, a petición de la multitud, todos los mártires fueron conducidos a un lugar visible en la arena donde fueron acabados por la espada de un

91. Ruiz Bueno, D., «Martirio de las santas...», XX, p. 437.

92. *Ibíd.*, XX, p. 437.

93. Un dato curioso es que para enfurecer a los animales se podía poner en la arena una figura llamada «pilae», un maniquí de paja o trapo, vestido con apariencia humana. De ahí proviene la expresión «hombres de paja» para designar a los subalternos destinados a recibir los golpes que correspondían a los hombres importantes. Leclercq, Henri, *Ad bestias*, p. 459.

gladiador novel e inexperto: según L. Robert, se trató del *tirunculus* de Éfeso, esto es la clase de gladiador que en sus combates estaba provisto de una red.

No hay ningún indicio de piedad hacia los mártires por parte de la multitud, lo que a los ojos modernos provoca una valoración negativa del pueblo romano. Pero es preciso comprender que, desde el punto de vista romano, un criminal condenado a la arena era una mercancía cuyo castigo podía satisfacer una necesidad social y en este contexto, el sacrificio era más bien un entretenimiento que un castigo. La *Datio ad Bestias* era realmente un juego en el que no había lugar para la compasión. A menos que por sus crímenes el paciente fuese una celebridad para el público el condenado contaba menos que cualquier otro animal. Los numerosos textos conservados nunca dicen que, movida por la piedad, la multitud hubiese hecho liberar a esos desgraciados. Los sentimientos de la plebe romana eran muy diferentes a la sensibilidad moderna, pero esto no impedía que tuviera lugar una completa inversión de valores.

Detallando la actitud de Perpetua, el relato busca justamente mover los resortes que logran que ese lugar de oprobio se transformara en su contrario. En primer lugar porque exhibe que la víctima cristiana en su verdad, da prueba de su fidelidad a la palabra empeñada en el momento de recibir los sacramentos. Era el momento en que la iniciación a la fe probaba que era una verdadera transmutación del ser. Con la aceptación de los sacramentos, el creyente dejaba atrás su ser previo e ingresaba en una milicia singular, la de los combatientes en nombre de Dios: «Hemos sido llamados —escribe Tertuliano aproximadamente en el mismo momento— en el servicio del Dios viviente en el momento en que respondimos a las palabras del *sacramenti*» (el juramento en el bautismo).[94] El martirio era el momento de la «veredicción» de Perpetua, es decir, la prueba de que su identidad era exactamente la que se proponía ser: la de una verdadera cristiana. Ahora bien, la cultura romana, tan apegada a la noción de honor, apreciada fuertemente esa fidelidad a la palabra dada, por eso exigía un juramento a sus soldados y aun a los gladiadores.[95] Este último tenía por supuesto un sentido peculiar, pues los gladiadores carecían de honor y por ello su

94. Tertuliano: *Ad martyiras*, III, 1.
95. Plass, Paul, *The game of death in Ancient Rome*, pp. 29 y ss.

juramento,[96] *auctoramentorum gladiatorum*, apenas les ofrecía una mínima posibilidad de redención honorable. Claro está que, a diferencia de los soldados, para mártires y gladiadores su batalla no tenía lugar en el campo sino en la arena.[97] Pero la arena reconstruía las condiciones tradicionales del honor y la manera en que se hacía frente a la muerte era el momento culminante. Ahora bien, la obtención de los sacramentos (o el juramento del gladiador) es un acto voluntario, algo que ata al individuo a su elección y la comunidad que comparte tal elección. Es una barrera autoimpuesta, un límite posible para la acción, que como decisión propia, puede al menos en potencia ser roto por el individuo. Es por eso que la fidelidad a la palabra empeñada abría la posibilidad a Perpetua (y a los gladiadores) de ofrecer un espectáculo sublime, aceptable a los ojos de Dios (y de los ciudadanos). Se dejaba la vida por la propia elección. Y es este autosacrificio en función de algo que se estima más alto el que permitía aquella inversión completa de valores. Hay algo que enaltece al individuo que auto-determina su voluntad al costo de su propia vida, de manera que la degradación a la que estaba destinado se convierte en la redención del honor perdido. La diferencia es que para los cristianos como Perpetua, el paradigma ofrecido era el sacrificio voluntario de Cristo, el auto-sacrificio redentor, de alguien que, considerado por algunos como un criminal, que dejó la vida por propia elección.[98] De ahí el impulso irresistible al martirio para muchos y la excepcionalidad del mártir.

Pero esa fidelidad debía manifestarse expresamente en la manera de morir. En una cultura como la romana, para la cual la muerte era un momento muy importante de la veracidad de

---

96. El «juramento» de los gladiadores era también una suerte de «contrato» elaborado por el *lanista* por el cual se buscaba asegurar que el miedo no los hiciera retroceder en el último minuto.

97. Desde luego entre mártires y gladiadores el juramento tenía grandes diferencias: los gladiadores, últimos en la escala social juraban ser quemados, heridos, golpeados y cortados por la espada, en expresiones que no tienen equivalente en la antigüedad. En el *sacramentum gladiatorum* se mezclan una devoción, una consagración pero también una execración, pues ellos mismos aceptaban ser humillados sin otra compensación que una (posible) muerte honorable. El texto del juramento era de tal ferocidad que Marco Aurelio trató de prohibirlo.

98. «Tu sangre es la llave del paraíso», dice Tertuliano a los cristianos en *Sobre el alma*, LV, 5.

la vida de un individuo, se trataba de una situación crucial. Aquí, la actitud de la víctima le abría la posibilidad de redimir un honor de suyo perdido. En principio, la víctima había sido enviada a la arena para ser objeto del oprobio, la burla y el insulto de todos. ¿Cómo colocarse más allá de ello? La única posibilidad era mostrar que aceptaba con paciencia cristiana la brutalidad y su derrota. Si la vida es lo más valioso que se posee, entonces la renuncia a la vida en función de algo que se considera de mayor valor, eleva el valor de esto último por encima de aquello a lo que se renuncia. La auto-destrucción se convierte entonces en magnificencia. Pero para ello, la mártir debía afirmar claramente con su actitud que su objetivo no era salvar a toda costa la vida, sino preservar lo que dignificaba su destrucción. Los espectadores creían arrancarle algo valioso y ella probaba que lo verdaderamente valioso no podía serle arrebatado. La víctima debía mostrar un valor insuperable y un absoluto autocontrol, mostrando que había logrado dominar uno de los más grandes miedos: el temor a la muerte.[99] Es por eso que el relator señala que el gladiador encargado de dar el golpe definitivo a Perpetua, siendo demasiado inexperto, debió ser auxiliado por la mártir quien llevó a su propia garganta la espada errante: «Tal mujer tan excelsa no hubiera podido ser muerta de otro modo, como quien era temida del espíritu inmundo, si ella no hubiera querido».[100]

Si esta paciencia cristiana suscitaba admiración es porque tenía profundos antecedentes similares en Roma. En el pensamiento romano existía de tiempo atrás una trama de conceptos de auto-sacrificio. Este modelo romano de auto-inmolación era llamado *devotio*. La *devotio* era el auto-sacrificio que algunos generales romanos habían realizado, sea para salvar al resto de sus tropas o bien para asegurar la victoria, como lo hizo Decius Mus (340 a.C.). Los dioses aceptaban esta auto-inmolación a cambio de un beneficio para los demás. El comandante, que había pedido su poder y sus fuerzas reivindicaba su libre voluntad en el mero acto de convertirse en víctima y por ende la *devotio* era un acto de valor irrefrenable y salvaje. Probablemente era el estoicismo filosófico quien había enseñado a la aristocracia roma-

99. Incluso Pablo compara a los Apóstoles con los condenados a muerte, como «espectáculo del mundo» (Corintios I, 4; 9).

100. «Martirio de las santas...», XXI, p. 439.

na que el bien moral estaba por encima de la preservación de la vida, que esta era indiferente frente a la virtud. Por la *devotio*, la víctima podía actuar estoicamente: la muerte era un destino al que no podía escapar, pero estaba en su poder cierta manera de enfrentarla. Sin embargo, entre los militares romanos, la *devotio* era también una suerte de maldición dirigida contra el enemigo que el sacrificado ofrecía a los dioses infernales para que desencadenaran su descontento, de manera que aquel y sus enemigos quedaban vinculados con una unión indisoluble y a la larga funesta para ambos.[101]

El término *devotio* pasó al vocabulario cristiano: «yo soy tu devoto», como sinónimo de «entrega». Pero su sentido era totalmente distinto: la actitud de Perpetua denota una nueva relación de la conciencia humana con Dios y con el mundo divino. Esta nueva relación obedecía a una redefinición que no tenía antecedentes en el mundo pagano: la completa sumisión del creyente ante Él. En efecto, Perpetua no busca afirmarse ante Dios, sino por el contrario, vaciarse a sí misma en la completa humildad: ser leal a su fe, aquí y ahora.[102] Para ella la muerte no es una amenaza, ni un límite sino la oportunidad de ser perfecta y verdadera ante la gracia de Dios, aun en la entrega final. La muerte no es una separación de Dios sino a la inversa, la transición hacia una vida en la cual Cristo es el último horizonte. Y esto es lo que las visiones confirmaban. En el anfiteatro, el público esperaba un espectáculo de irrisión y el mártir le ofrecía una demostración de firmeza y dignidad, es decir, de poseer un honor que en principio le había sido negado. Se comprende ahora en qué sentido el martirio y Roma están asociados profundamente: sin el antecedente de la cultura del honor, sin la existencia de la muerte honorable en el ejército y la aristocracia romana, el martirio cristiano no habría tenido más sentido que la diversión.

Por esta inversión profunda que conducía de la ignominia a la magnificencia, la víctima recibía un aura especial: la sangre de los gladiadores, por ejemplo, era adquirida inmediatamente para la preparación de fórmulas mágicas que se consideraba que incrementaban la potencia sexual y, en muchos casos, los cuer-

---

101. Versnel, Hendrik S., «devotio, ritual», *Encyclopaedia of the Ancient World*, vol. IV, pp. 327-328.

102. Perowne, Stewart, *Caesars and saints*, p. 145.

pos de los mártires eran incinerados o desmembrados para impedir que los cristianos se apropiaran de ellos para hacerlos objeto de culto. Los cuerpos de Perpetua y sus compañeros fueron sepultados en la Basilica Majorum donde 17 siglos más tarde serían localizados.[103] Para los cristianos, esta derrota física solo podía convertirse en victoria espiritual por la idea de trascendencia, de la existencia de una vida más verdadera después de la vida. Una trama compleja de creencias y argumentos permitía enfrentar esa situación dramática y dejar con ello un legado espiritual duradero: «los cristianos no nacen, se hacen» —escribió Tertuliano—[104] por la misma época. Pero esta revelación no pertenecía a la experiencia en la vigilia sino a la experiencia onírica, única que podía ofrecer una prueba definitiva. Solo así puede comprenderse que lo normal, el apego a la vida, pudiera ser trasgredido. Pero esto era una convicción que no podía realizarse únicamente en la arena, porque solo la experiencia de los sueños y las visiones podían afirmarla.

---

103. Delattre, R.P., «Lettre à M. Héron de Villefosse sur l'inscription des martyrs de Carthage, Sainte Perpétue, Saint Felicité et leurs compagnons», p. 193.

104. Tertuliano, Apologético, 18.4. La editora de este libro nos hace saber que Tertuliano está adaptando un adagio estoico: «Nadie nace sabio, sino se hace» de Séneca, *De la ira*, II, 10, 6.

3

LAS TRIBULACIONES DE UN HOMBRE DE LETRAS: LOS SUEÑOS DE SAN JERÓNIMO

En el transcurso del año 384 d.C., cuando ya vivía en Roma, san Jerónimo envió a Eustoquia una larga carta conteniendo directrices espirituales útiles para alguien que, como ella, había elegido ser una virgen consagrada. Aunque el tema general de la carta es la castidad (en otros escritos san Jerónimo se refiere a ella como «Tratado sobre la guarda de la castidad»), a lo largo del discurso se toca un mosaico de temas referidos a cuestiones clericales y autobiográficos. En algún momento, san Jerónimo se refiere al peligro de adoptar una actitud afectada en la pronunciación de las palabras o en la elección del material de lectura: «no imites la melindrosa pronunciación desgarbada de ciertas matronas que solo pronuncian con lengua balbuciente la mitad de cada palabra, teniendo por grosero todo lo natural».[1] Por antinatural, tal actitud característica de los paganos es incompatible con la vida ascética y, según el santo denota una tendencia al adulterio. La asociación entre la afectación aristocrática y la sencilla vida cristiana se le antoja imposible, por eso cita las *Escrituras*: «¿qué armonía existe entre Cristo y Belial?»,[2] agregando por su cuenta: «¿Qué hace Horacio con el Salterio, Marón con los Evangelios, Cicerón con el Apóstol?». A lo largo de su carta, san Jerónimo sostiene que es preciso mantener separadas las fuentes del saber de Cristo de las contaminadas fuentes paganas. Y es en ese momento que, para apoyar su argumento, introduce lo que llama «una desventurada historia», un relato acerca de un sueño ocurrido muchos años antes, sueño al que ahora nos aproximamos.

1. San Jerónimo, *Epistolario* 22, 30.
2. San Jerónimo está citando 2 Cor. 6, 14-15.

El relato tiene un cierto tono auto-biográfico. En efecto, en algún momento de su juventud, por amor al Reino de los Cielos, tiempo atrás, san Jerónimo había abandonado su vida anterior, es decir la comodidad de la vida paterna, sus vínculos familiares y había emprendido un viaje a Jerusalén a fin de alistarse en las milicias de Cristo. Sin embargo, entonces no había tenido el valor de desprenderse de la biblioteca que con tanto esfuerzo había reunido en Roma, a la que sin duda guardaba gran aprecio: «desdichado de mí, ayunaba para luego leer a Tulio. Después de las largas vigilias de la noche, después de las lágrimas que el recuerdo de mis pecados pasados me arrancaba de lo hondo de mis entrañas, tomaba en mis manos a Plauto y, si alguna vez volviendo de mí mismo me ponía a leer un profeta, me repelía su estilo tosco, y no viendo la luz por tener ciegos los ojos, pensaba que la culpa no era de los ojos, sino del sol».[3]

Comprende ahora, pero lo ignoraba entonces, que mediante el apego a la literatura clásica, la antigua serpiente aún jugaba con él. En ese estado se encontraba cuando, a mediados de la cuaresma una fiebre invadió su cuerpo y sin darle tregua lo exprimió hasta dejarlo en huesos: «ya se preparaban mis exequias y en mi cuerpo helado el calor vital del alma solo palpitaba en un rincón de mi pecho también tibio». Fue en ese momento que se presentó una célebre visión que san Jerónimo atribuye a un sueño:

> [...] arrebatado súbitamente en el espíritu, soy arrastrado hasta el tribunal del juez, donde había tanta luz y del resplandor de los asistentes salía tal fulgor que, derribado por tierra, no me atrevía a levantar los ojos. Interrogado acerca de mi condición respondí que era cristiano. Pero el que estaba sentado me dijo: «mientes; tú no eres cristiano, pues *donde está tu tesoro, allí está tu corazón*».[4] Enmudecí al punto y entre los azotes —pues había un juez dado la orden que se me azotara— me atormentaba aún más el fuego de mi conciencia, considerando dentro de mí aquel versículo: *¿Mas en infierno, quién te alabará?*[5] Pero empecé a gritar y a decir entre gemidos: *Ten compasión de mí Señor, ten compasión de mí*.[6] Este grito resonaba entre los azotes. Al fin, postrados a los pies del presidente, los asistentes le suplicaban que concediera perdón a mi mocedad y me permitiera hacer penitencia por mi error; que

3. San Jerónimo, *Epistolario* 20, 30.
4. San Jerónimo está citando, Mt 6, 21.
5. La referencia corresponde al Sal 6,6.
6. Nuevamente san Jerónimo recurre a una cita del Sal 56,2

> ya terminaría yo de cumplir el castigo si alguna vez en lo sucesivo leía los libros de la letras paganas. En cuanto a mí, puesto en un trance ten terrible, estaba dispuesto a hacer promesas aun mayores. Por eso empecé a jurar y apelando a su mismo nombre dije: «Señor, si alguna vez tengo libros seculares y los leo, es que he renegado de ti». Liberado en virtud de este juramento, vuelto a la tierra, y en medio de la sorpresa general, abro los ojos que estaban bañados con tal abundancia de lágrimas que con el dolor expresado en ellos, convenció aun a los incrédulos. Aquello no había sido un simple sopor ni uno de esos sueños vacíos con los que somos frecuentemente burlados. Testigo es aquel tribunal ante el que estuve tendido, testigo el juicio que temí —nunca me ocurra que vuelva yo a caer en tal interrogatorio— que salí con la espalda amoratada y sentí los golpes aun después del sueño y que, en adelante, leí con tanto ahínco los libros divinos cuanto no había puesto antes en la lectura de los profanos.[7]

Es sin duda uno de los pasajes más conocidos de la vida y de la correspondencia de san Jerónimo. Él mismo lo llama un sueño, aunque un gran número de comentaristas prefieren llamarlo una alucinación, o un delirio febril producto de la debilidad.[8] San Jerónimo quizás habría desestimado la diferencia, pues en el discurso del cristianismo temprano no hay forma de distinguir entre sueños y visiones: los primeros autores cristianos parecen haber considerado que tanto los sueños como las visiones pertenecen básicamente al mismo fenómeno.[9]

La narración que él ofrece es retrospectiva: en el momento de escribir la carta ya no vivía en el desierto sino en Roma, en los círculos cercanos al Papa. La distancia temporal que separa el sueño evocado y el hecho de que la narración es una educada pieza de oratoria ha hecho sospechar que se trata de una suerte

---

7. San Jerónimo, *Epistolario*, 20, 30.

8. Las interpretaciones acerca de la veracidad del sueño son muy diversas. Los primeros comentaristas no pusieron en duda su veracidad y algunos consideraron que el exégeta había recibido un justo castigo. Hacia inicios del siglo XII, Jean de Salisbury consideraba que había sido real pues había sido relatado por «un prudentísimo y verídico Doctor», agregando como prueba las cicatrices y moretones dejadas por el látigo. Pero otros comentaristas consideraron que era una alucinación resultado de una enfermedad debida a la falta de vitaminas provocada por los ayunos que se manifestaba con frecuencia por delirios. Las contusiones no eran imaginarias, pero se las había producido él mismo en su agitación febril, contra la dureza de su lecho. Véase Antin, Paul, «Autour du songe de saint Jerôme», p. 354.

9. Stroumsa, Guy G., «Dreams and visions in early christian discourse», p. 2.

de licencia literaria. Adicionalmente, eso mismo ha provocado un largo debate acerca del lugar y la fecha en que tal visión onírica pudo haber ocurrido. Para algunos, si ocurrió durante su estancia en el desierto debió suceder entre los años 375 y 377 d.C.[10] y fue producto del estado espiritual de la vida ascética y de la indigencia física; para otros autores, en cambio, el sueño tuvo lugar durante el trayecto hacia el desierto, en su estancia en Antioquía el año 374 d.C.,[11] cosa que el mismo san Jerónimo parece afirmar en la carta pues asegura que entonces: «había emprendido viaje a Jerusalén».[12] Años más tarde, en el prefacio a su *Comentario a Gálatas* que también dedicaría a Eustoquia, el santo escribió que el sueño había ocurrido unos 15 años antes, lo que colocaría el suceso entre los años 371 o 372 d.C., nuevamente antes de su reclusión en el desierto. En su madurez, el santo se referiría al sueño como una experiencia de la «mocedad», lo que en su caso equivaldría a una edad de aproximadamente 30 años.

San Jerónimo no parece haber dudado nunca que fue experiencia verdadera. Pero a fin de comprender cabalmente esta afirmación es importante tener en mente dos premisas de orden general: primero, que para los individuos del siglo IV de nuestra era, las barreras entre la vigilia y lo sobrenatural eran mucho más fluidas de lo que son ahora. En ese mundo existía una suerte de continuidad, un tránsito posible de lo humano con lo divino que hoy resulta difícil imaginar; una proximidad que posibilitaba que lo divino irrumpiera en cualquier momento de la existencia. Un principio admitido de empatía universal hacía posible que en un instante se dejara entrever la cara oculta de la cosas.[13] Los sueños eran justamente una de las vías privilegiadas: a través de ellos, los individuos sentían la irrupción de una realidad que rebasaba con mucho su mundo finito. De manera que los sueños no eran considerados como una repetición parcial de la realidad en el fuero interno del soñador, sino como una extensión de la realidad vivida y compartida por todos, a experiencias inalcanzables por otros medios. En segundo lugar y por lo mismo, es seguro que el contacto con el juez divino mediante el

10. Esta es la opinión de Thierry, J.J., «The date of the dream of saint Jerome», quien cita otros autores que comparten su opinión como Rapisarda, p. 29.

11. Entre estos autores se encuentran Grützmacher, Cavallera, Hagendal y Kelly.

12. San Jerónimo, *Epistolario* 22, 30.

13. Brown, Peter, *The Making of late antiquity*, pp. 65-67.

sueño tuvo para san Jerónimo un significado emocional más profundo y un autoridad más indiscutible que la que le otorgaría cualquier soñador de nuestros días. Y no es porque san Jerónimo no se presente a sí mismo como un visionario, ni como un ser excepcional: él no tiene como san Hilario o Pablo el Eremita (cuyas vidas ha escrito), un sueño profético. Por el contrario, su visión es la de un creyente ordinario que humildemente recibe una corrección merecida: el suyo es un sueño punitivo.

Es muy probable que el sueño tuviese efectivamente lugar y que no se tratara de un artificio literario para apoyar sus doctrinas ascéticas: lo prueba el que años más tarde, en pleno enfrentamiento con su ya para entonces feroz adversario Rufino —quien conocía el contenido de la carta y le reprochaba haber roto la promesa hecha durante la visión—[14] san Jerónimo no respondió negando la verdad del sueño, sino reduciendo su importancia, afirmando que era un «mero sueño» y que de cualquier modo había mantenido la promesa ofrecida. Una muestra más de su veracidad es que, como veremos con más detalle, la visión onírica influyó profundamente en su actitud hacia la literatura pagana, especialmente aquella cuyo objetivo primordial fuera la distracción personal.

Un sueño efectivamente. Pero si los sueños son algo más que visiones personales incontroladas, entonces debe poder rastrearse en las condiciones que lo han hecho posible y en las consecuencias que tuvo en el diálogo que el santo mantenía consigo mismo y con su entorno. Un sueño revela a la vez al soñador y a las categorías de pensamiento e imaginación de su tiempo. Deseamos pues defender que el mundo onírico contiene, además de las tribulaciones y asedios del durmiente, una red imaginaria compuesta de relaciones culturales y sociales que emergen en la actividad del soñador. El sueño revela una lucha interior manifiesta, pero esa lucha también posee un sentido que desborda al que sueña. Nuestra invitación aquí consiste en preguntarnos, ¿cómo da forma un individuo, san Jerónimo, a su inquietud? O mejor, ¿de qué manera esa experiencia onírica contribuyó a formar la identidad del santo?

San Jerónimo fue un hombre de letras que participó en un mundo en transición entre el declive de la visión pagana del mundo y la visión cristiana aún en formación. Su lengua materna era

14. Rufino, *Apología* 2, 6-8.

el latín pues había nacido en la ciudad de Stridon en Dalmacia. Muy joven viajó a Roma donde siguió las enseñanzas del célebre gramático Donato donde, de acuerdo con el programa educativo de la época, debió recibir los primeros rudimentos de lengua griega (con la que no tendría contacto vivo sino hasta el año 373 d.C.),[15] cuando se desplazó hacia el oriente, hacia Antioquía. Siguiendo el ciclo de los estudios liberales en Roma, debió continuar luego su educación con un rétor donde adquirió su notable habilidad retórica de la estuvo siempre extremadamente orgulloso, al punto de aceptar muy mal cualquier señalamiento crítico referido a su estilo, fuese como autor o fuese como traductor. San Jerónimo es pues un producto típico de la cultura latina clásica en un momento en que la naciente cultura cristiana no poseía los medios espirituales y educativos para ofrecer una formación autónoma. El amor que sentía hacia las letras seculares se confunde con su formación intelectual y como individuo, y se depositó en él, como ese trasfondo en el que cada uno conserva para sí, irrenunciable, el mundo en que se han formado las emociones y los afectos.

Pero este hombre provisto de una sólida formación clásica tomó en algún momento una decisión que modificó toda su vida: su conversión al cristianismo. Ahora bien, en esa época la llamada de Cristo significaba el deber de producir un hombre nuevo, es decir implicaba para el creyente lograr una profunda transformación de sí, una ascesis. A mediados del siglo IV, esta elección estaba asociada a una atracción irresistible por el desierto. Un cristiano de entonces probaba su fe inquebrantable marchando solo al desierto, a la reclusión del eremita, que se había convertido en el crisol de la convicción más radical. Para san Jerónimo la vía de la perfección incluía simultáneamente el rechazo al hombre anterior y el rechazo de la patria: «un monje no puede ser perfecto en su propio país —escribió—».[16] El suyo fue un proyecto monacal, pero es porque siempre tuvo la convicción interior de que la búsqueda genuina de la verdad se realizaba en el desierto, en la vida de un monje:[17] «Considera el significado de la palabra "monje", que es tu nombre [...] ¿qué haces entre la muchedumbre tú, que

15. Courcelle, Pierre, *Les lettres grecques en occident*..., p. 38.

16. San Jerónimo, *Epistolario* 14, 7, 2.

17. La ascesis antigua tenía dos elementos básicos: la *anachōrēsis*, es decir el alejamiento, el aislamiento y la *enkrateia*, el autocontrol. Como se verá ambos elementos están presentes en los sueños de san Jerónimo.

eres un solitario?».[18] ¿Por qué elegir el desierto? Los cristianos más radicales marchaban al desierto por dos razones: para subyugar el cuerpo, considerado un adversario del espíritu, y para aproximarse a Dios, manteniendo con Él una relación ininterrumpida mediante la vigilancia de sus pecados. Toda su vida el santo exégeta resintió esta atracción profunda hacia la vida monástica.

En ese momento, san Jerónimo eligió el desierto de Calcis, una localidad situada a unos 75 kilómetros al sudoeste de la ciudad de Antioquía, desierto que, según el futuro exégeta «separa Siria de los confines de la barbarie».[19] Es posible reconstruir en cierta medida el estado espiritual de san Jerónimo en ese momento a través de su correspondencia. En efecto, él había visitado el monasterio del abad Teodosio, y había quedado fuertemente impresionado por la austeridad y el fervor que observó en los monjes; eso creó en él un intenso deseo de realizar ese proyecto... pero esto fue seguido de inmediato por una profunda incertidumbre acerca de las fuerzas interiores que disponía para hacerlo. Su carta número dos, escrita en Antioquía va dirigida justamente a Teodosio y demás anacoretas que moran el desierto: está llena de admiración por ese género de vida [...] y llena también de resistencia interna. San Jerónimo estaba excitado por encontrarse tan cerca del verdadero ascetismo: «Cuánto desearía yo gozar ahora de vuestra compañía...».[20] Esta fascinación se encontraba además alentada porque la migración de una multitud de monjes a ese lugar inaccesible «había hecho del desierto una ciudad» (expresión que se debía a Atanasio) y según san Jerónimo «un lugar más ameno que cualquier ciudad».

La carta número tres, dirigida a Rufino, expresa esa misma atracción: lo hace sin ocultar su admiración por su amigo, quien en ese momento recorre los lugares de los anacoretas, a los cuales el santo llama «verdaderos mártires del deseo».[21] Pero donde san Jerónimo se exacerba es en el reconocimiento a un amigo común, Bonoso, quien ha elegido una isla peligrosa y desierta para practicar una vida ascética extrema: «¿Te imaginas los enredos que el diablo estará urdiendo ahora? Golpeará con grave enfermedad el cuerpo de Bonoso ya extenuado por el ayuno,

18. San Jerónimo, *Epistolario* 14, 6, 1.
19. *Ibíd.*, 15.2.
20. *Ibíd.*, 2.
21. *Ibíd.*, 3, 2.

pero será rechazado con la palabra del Apóstol: *cuando me hago más débil soy más fuerte*...,[22] disparará dardos encendidos, pero darán sobre el escudo de la fe... y para no alargarme, atacará Satanás pero defenderá Cristo».[23]

Al lado de esta admiración exuberante se encuentra sin embargo la sensación de su propia debilidad: san Jerónimo tiene un deseo ferviente: «que mi alma sea arrebatada por el ansia más ardiente hacia esa forma de vida», pero está convencido que sus propias fuerzas son insuficientes y que la batalla que se libra en su interior está lejos de estar ganada: «pero mis culpas han hecho que, como hombre asediado por todo género de acusaciones, no pueda unirme a ese coro de bienaventurados».[24] Puesto que sus fuerzas no bastan, solicita la intercesión de los monjes ante Dios para encontrar el impulso que le obligue a dar el paso que desea, pero que teme: «a vosotros os toca que mi voluntad llegue a cumplimiento. A mí me toca querer, a vuestras oraciones que no solamente quiera sino que también pueda».[25] En síntesis, un conflicto está latente porque el desierto es un anhelo, pero que no cuadra con su temperamento; es un impulso genuino pero frenado por una voz interior: «Y yo, inmerso en medio de este elemento, no quiero retroceder ni puedo avanzar. Solo queda que por vuestra oración el soplo del Espíritu Santo me empuje hacia delante y me acompañe hacia el puerto de la anhelada orilla».[26] Sin saberlo, el exégeta prepara sus futuros sueños a través de sus desgarramientos internos, deseando muchas veces lo que no está a su alcance: san Jerónimo intuye que se está incubando en él una tensión que por entonces no puede expresar sino por los medios de los que le ha provisto su cultura clásica: «negra tormenta se cierne sobre mi cabeza... mar por doquiera, por doquiera cielo»,[27] esto es, citando a Virgilio.

Finalmente, san Jerónimo venció sus resistencias internas y logró dar el paso que le condujo a adoptar la vida de monje en el desierto de Calcis, en Siria, estancia que duró aproximadamente dos años. La soledad en la que vivió entonces fue, sin embargo, más psicológica que real. En efecto, el «desierto» de la vecindad

---

22. 2 Cor 2, 10.
23. San Jerónimo, *Epistolario* 3, 5.
24. *Ibíd.*, 2.
25. *Ibíd.*
26. *Ibíd.*
27. San Jerónimo está citando a Virgilio, *Eneida* III, 19 y *Eneida* V, 9.

de Calcis era más bien un semidesierto: en los alrededores existían diseminados aquí y allá campesinos que se aferraban a cualquier pedazo de tierra para subsistir, e igualmente dispersa se encontraba una colonia de eremitas quienes, aunque técnicamente solitarios, mantenían diversos grados de relación unos con otros. Esta situación no era excepcional: en Egipto existían igualmente grupos de eremitas no agrupados en monasterios pero que formaban algo que podría llamarse una «colonia» de solitarios que se reunían los sábados y los domingos para realizar algunos servicios en común, como la misa semanal. Este tipo de vecindad se extendió a Siria, con la diferencia de que en este último lugar los eremitas ejercían un ascetismo más riguroso, a veces excéntrico. La de san Jerónimo no fue pues la vida de un anacoreta instalado en la barbarie más inaccesible para luchar, heroicamente solo, contra los vicios y la sexualidad. La suya era una reclusión menos extrema. Incluso se ha llegado a sugerir que su lugar de residencia pudo haberse encontrado en la ruta que unía Antioquía a Calcis, en una propiedad del gran amigo de Jerónimo, Evagrio, llamada Maronia situada a unos 50 kilómetros de la ciudad de Antioquía.[28] Al poderoso Evagrio, quien simpatizaba con el movimiento ascético, le sería sencillo permitir que san Jerónimo y otros eremitas practicaran sus ideales eremíticos en Maronia.

Esta semisoledad se refleja claramente en las actividades cotidianas de san Jerónimo durante su estancia en Calcis. Desde luego, lo mismo que sucedía con muchos otros solitarios su uso del tiempo estaba compuesto de oración, lucha ascética y trabajo. El aspecto esquelético del exégeta daba fe de los períodos especiales de penitencia, ayuno y ejercicios espirituales a los que se sometía. Pero esta vida ascética estaba acompañada de una serie de actividades de otra naturaleza: en primer lugar, él mantenía contacto regular con Evagrio quien le visitaba y actuaba como su «dirección postal», enviando y recibiendo correspondencia. Además, como sabemos, había llevado consigo su biblioteca y sin duda pasaba parte de su tiempo leyendo y dictando sus obras o sus cartas personales. A pesar de sus reticencias y de sus pesadillas, san Jerónimo aún pide a los amigos que le envíen libros que le interesan —libros religiosos ciertamente, pero con un fuerte acento polémico—.[29] A través de Florentino le pide

28. Rebenich, Stefan, *Jerome*, p. 16.
29. Véase Cavallera, F., *Saint Jerôme, sa vie et son oeuvre*, p. 102.

a Rufino que le envíe el elocuente *Comentario al Cantar de los cantares* elaborado por Reticius, obispo de Autum; luego, pide al mismo Florentino hacer transcribir por un copista libros que no se encuentran en su biblioteca. Como compensación, san Jerónimo ofrece proveerle de cualquier libro sagrado que se encuentre en sus manos: «y no pienses que vas a molestar si me lo pides: tengo discípulos que se dedican al arte de la transcripción».[30]

Es posible entonces imaginar a san Jerónimo durante su reclusión dictando sus obras, escuchando leer y vigilando la transcripción de textos realizada por algunos secretarios (aunque no es posible saber si esos discípulos son jóvenes que fueron expuestos desde su niñez y luego convertidos en siervos, o se trata de jóvenes monjes de los alrededores entrenados en las artes literarias). Cabe suponer entonces que su celda debió ser menos austera que la de sus solitarios vecinos.[31] Este género de vida prefigura lo que será más tarde el futuro del santo en el monasterio de Belén, donde se practicaría una forma más moderada de ascetismo adaptada a sus inclinaciones intelectuales y exegéticas.[32] San

---

30. San Jerónimo, *Epistolario* 5, 2, 4.

31. «Todo ello recuerda la existencia en Egipto de celdas excavadas que fueron más bien casas subterráneas estilo «atrio», con habitaciones, un corredor y otras facilidades como cuartos fríos para almacenar pan e incluso vidrio en algunas ventanas», Rebenich, S., *op. cit*., p. 15.

32. El final del período en el desierto fue lamentable. San Jerónimo se encontró envuelto en el drama que acabaría por dividir a la comunidad de Antioquía y a la cristiandad de oriente y occidente: la disputa acerca de la naturaleza trinitaria de Dios. Aunque el Concilio de Nicea (325 d.C.) había tratado como equivalentes los términos de «esencia» e «hipóstasis», en la iglesia de oriente fue imponiéndose gradualmente la fórmula más sutil «una esencia, tres hipóstasis» que a san Jerónimo le parecía conducir inevitablemente a la blasfemia de Arriano. Él estaba completamente dispuesto a aceptar que hay tres personas subsistentes en la trinidad sustancial pero encontraba sospechosa la obstinación en hacer de las hipóstasis seres igualmente sustanciales. Los tres grupos en disputa acosaban al exégeta buscando su adhesión. San Jerónimo no cesaba de expresar su opinión pero dijera lo que dijera, todo era rechazado como inaceptable: «Confieso lo que quieren y no quedan satisfechos. Suscribo sus fórmulas y no me dan crédito. Lo único que les gustaría es que me fuera de aquí» (San Jerónimo, *Epistolario*, 17.3). A decir verdad, los eremitas de Calcis consideraban a san Jerónimo un intruso. Altamente educado, rodeado de una pequeña élite intelectual y rica y asistido por una corte de secretarios, san Jerónimo era además irascible, irónico y sumamente mordaz: algo muy diferente se sus agrestes, incultos y mal educados vecinos Sirios. Todas las ilusiones primeras acerca del desierto se disolvieron en esta experiencia: desilusionado y maltratado, dijo adiós a su período eremítico.

Jerónimo debió dedicar una parte adicional de su tiempo al aprendizaje de otras lenguas: él hablaba latín, mientras sus rústicos vecinos hablaban sirio, por eso escribió a sus amigos Cromacio, Jovino y Eusebio que «aquí, o aprendes ya viejo una lengua bárbara, o bien tienes que callarte».[33] La comprensión que ya poseía del griego hablado debió mejorar considerablemente, porque el griego era la lengua franca de la zona y tal vez incluso se procuró algunos rudimentos de siríaco.

Pero la empresa lingüística más atrevida y la que tendría consecuencias cruciales para él, lo mismo que para el cristianismo occidental, fue su decisión de aprender hebreo. En nuestros días un propósito semejante para alguien que desea dedicar su vida a la exégesis bíblica parece natural, pero en la época de san Jerónimo suponía un reto intelectual considerable: representaba luchar con una lengua estructuralmente muy lejana a la suya propia sin contar con ninguna ayuda gramatical y ningún análisis sintáctico; además, contra una lengua cuya representación escrita indicaba únicamente la estructura consonántica de las palabras, pues las llamadas *matris lectionis* (que son ayudas para deducir los sonidos vocálicos no representados) no habían sido aún inventadas. De hecho, san Jerónimo fue el primer cristiano latino que se aventuró en ese campo y lo hizo alcanzando una gran maestría igualada únicamente por otro cristiano pero este oriental, Orígenes, y que no tendría equivalente en ningún otro intelectual de occidente durante varios siglos.[34] San Jerónimo ofreció más tarde una justificación humildemente utilitaria para el inicio de tan ardua empresa lingüística afirmando que se había tratado de un intento por aliviar el aguijón de sus vicios que atormentaba al solitario en su celda: «mi imaginación —escribió— era un hervidero de pensamientos. Para domarla, me hice discípulo de un hermano hebreo convertido y me puse a ejercitar en la pronunciación de vocablos fricativos y aspirados».[35]

Tal actividad de san Jerónimo en Calcis ¿es resultado de la visión sufrida antes de su estancia en el desierto? o por el contrario ¿fue este contexto de exaltación, soledad, ascetismo y trabajo intelectual el que motivó el sueño? Es difícil decirlo, porque la visión onírica no fue más que el punto culminante de un diálogo

33. San Jerónimo, *Epistolario* 7, 2.
34. Kelly, J.N.D., *Jerome, his life, writings and controversies*, p. 50.
35. San Jerónimo, *Epistolario* 125, 12.

interior que había adoptado la forma de una lucha. En su estancia en el desierto a san Jerónimo debieron asaltarlo sentimientos encontrados que eran usuales entre los anacoretas: la exaltación de la vida ascética, la amargura por lo que había abandonado, cierta desilusión por las dificultades de la vida adoptada, la incertidumbre de sí tal elección ha sido la correcta en función de la fuerzas espirituales que se posee, el disgusto de comparar su vida con la vida que llevan quienes permanecen en las ciudades y el hecho de que de todas maneras los esfuerzos ascéticos no logran erradicar el recuerdo de la vida pasada. Esto no es difícil de inferir porque eran los sentimientos que con frecuencia embargaban a los solitarios en el desierto. Naturalmente, cada uno de estos reaccionaba de manera singular, pero en el caso de san Jerónimo el sueño fue en cierto modo la traición inconsciente a lo que conscientemente se rehusaba a admitir; delataba que la personalidad del literato cristiano no había alcanzado su forma plena. El sueño declaraba que una parte del individuo letrado no había quedado satisfecha con la decisión tomada y que esa parte debía ser reprendida, castigada. Ahora bien, esta solución ofrecida por el sueño, a pesar de ser propia a san Jerónimo no puede sino hacer uso de una imaginería que no es individual sino colectiva, porque el sueño no solo revela al que sueña, sino que también ofrece testimonio de una «imagen arqueológica» de la sociedad y la cultura que rodea al soñador. Soñar es un acto individual uno de los actos más íntimos, pero las herramientas literarias, retóricas e iconográficas a las que el sueño recurre se corresponden en alguna medida con el imaginario colectivo al que pertenece el durmiente. Para intentar mostrarlo, conviene examinar algunos elementos del sueño jerominiano.

Ante todo, conviene tener presente que san Jerónimo no era, naturalmente, el primer cristiano que resentía la tensión entre las letras profanas y la cultura cristiana. Para muchos de aquellos hombres formados en la tradición clásica había una voluntad de rechazo que no era compensada con valores equivalentes y por ello resentían las letras seculares como una intromisión indeseable pero inescapable. Tertuliano, por ejemplo, expresa esa aversión convertida en repugnancia en palabras que parece evocar san Jerónimo: «¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén o la universidad con la Iglesia?».[36] En el mismo tenor, Orígenes quien

36. Citado en Kelly, J.N.D., *Jerome, his life writings and controversies*, p. 43.

enseñaba gramática, se había visto obligado a la instrucción catequética, pero considerando que su ocupación previa era incompatible con el ejercicio de las disciplinas divinas, rompió sin vacilar con el estudio de la gramática por considerarlo inútil y contrario a la ciencia de Dios; más tarde pensó que podría retomar los temas profanos, especialmente la filosofía, pero únicamente podía hacerlo con adultos.[37] Casiano, apenas unos decenios después que san Jerónimo, en el año 426 d.C., señaló en sus *Colaciones* que las obras de los poetas, las fábulas frívolas y las historias bélicas que había aprendido en su educación infantil volvían obstinadamente a su memoria, incluso a la hora de la oración: «salmodiando o implorando el perdón de mis pecados, el recuerdo impúdico de los poemas aprendidos resbala por mi mente».[38] El intelectual cristiano debía repudiar conscientemente lo que su memoria le murmuraba al oído y cualquier símbolo pagano debía ser ahuyentado como fuente de inspiración: Paulino de Nola lo expresa así en uno de sus poemas: «Que los corazones consagrados a Cristo reniegan de las Camenas y no se abren a Apolo».[39] Este rechazo, que acabará por convertirse en uno de los rasgos más negativos de la cultura cristiana, no hizo más acentuarse a medida que esta se consolidaba y tuvo, para colmo, una vida duradera: Hugo de san Víctor, en el siglo XII, vio salir de debajo de su almohada una serpiente, cuando miró, encontró ahí un Virgilio que arrojó lejos y entonces pudo volver al sueño.[40]

Los primeros intelectuales cristianos no carecían de razón, incluso en el plano meramente libresco. En efecto, aun antes de la época de san Jerónimo el libro grecolatino había alcanzado una gran perfección. Realizado por copistas profesionales, la elegante escritura era plasmada en rollos de papiro pulidos con piedra pómez, la misma que los elegantes usaban para rasurarse. Estos rollos descansaban en grandes botes, *capsae*, o en grandes armarios llamados *nidi*, y exhibían su contenido mediante una pequeña nota que colgaba en su exterior. Los pocos libreros que conocemos tenían como punto de honor de su oficio ofrecer copias sin la menor falla. Pero en los medios cristianos, donde no existían ni esclavos ni libertos, la reproducción del libro reca-

37. Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica* VI, 3, 8.
38. Casiano, *Colaciones*, 14, 12.
39. Paulino de Nola, *Poemas*, 10, 21.
40. Citado por Antin, Paul, «Autour du songe de saint Jerôme», p. 374.

yó en los miembros alfabetizados de la *ecclessia*.[41] Varios índices muestran que eran los mismos cristianos quienes tomaban la pluma, el más evidente de los cuales era la pobre calidad de los primeros manuscritos. Existen desde luego transcripciones realizadas por manos escrupulosas y fidedignas, pero en su mayoría exhiben una falta de atención que sugiere que sus autores no eran escribas de profesión. Solo unos cuantos manuscritos previos al siglo IV d.C. manifiestan una caligrafía que se aproxima a la escritura profesional. El resultado es que los textos cristianos eran objeto de un profundo desdén por parte de los paganos. Poco numerosos, llenos de neologismos, extraños al gusto de los lectores romanos cultivados, los escritos cristianos no se difundían sino mediante la copia privada, de creyente a creyente: «esos escritos estaban desprovistos de toda consideración a los ojos del público pagano y pasaron por ser productos de iletrados».[42]

En san Jerónimo este conflicto entre las letras clásicas y los escritos cristianos cobró la forma de un sueño punitivo en el que un juez divino lo condena a recibir azotes que se revelarían reales. Es una experiencia que no tiene equivalente en la vigilia, porque es únicamente el sueño quien permite al individuo liberarse de las ataduras del tiempo y el espacio en el que vive, separarse de sus semejantes con los que convive para entrar en contacto con sus difuntos o con sus dioses. Es por esto que la antigüedad tenía razón al considerar a los sueños como una prolongación de la experiencia humana y no como un escenario estrictamente psíquico del individuo. Pero esa liberación es parcial porque aún depende del imaginario colectivo. De hecho, el tema de los castigos infringidos por seres sobrenaturales cuyas huellas eran ostensibles después de concluida la visión, no era raro. En el *Satiricón*, por ejemplo, Petronio relata el caso de un adolescente que había sido arrebatado a su familia por las brujas nocturnas; los chillidos de estas movían a espanto, pero un hombre decidió enfrentarlas: «con gran atrevimiento empuñó la espada y salió a su encuentro llevando la mano izquierda cuidadosamente envuelta, y atravesó por medio a una mujer como por esa parte —salvo sea lo que tocó—. Oímos un gemido y —de plano, para no mentir— a

41. Haines-Eitzen, Kim, *Gaurdians of letters. Literacy, power and the transmitters of early Christian literature*, pp. 21 y ss.

42. Ghellinck, G., *Patristique el moyen âge. Introduction et compléments à l'étude de la Patristique*, p. 189.

ellas no las vimos Y nuestro fortachón, vuelto a entrar, se tendió en el lecho con el cuerpo amoratado como si hubiese sido golpeado por azotes, porque sin duda lo había tocado una mala mano... pocos días después murió, loco furioso».[43]

En un contexto como la antigüedad en el que las fronteras con lo sobrenatural eran más permeables, la presencia de seres que actúan como verdugos era más frecuente. Entre los soñadores cristianos, la flagelación en los sueños era un tópico asociado normalmente al ángel «corrector», personaje que se manifiesta desde *El pastor de Hermas* hasta Tertuliano.[44] Aunque severa, la flagelación mediante el látigo era un castigo más bien destinado a dar una lección correctiva; no se aplicaba a los crímenes muy graves que eran condenados a suplicios como el fuego. El látigo solía aplicarse a los crímenes de impiedad. La acción disciplinaria tenía con frecuencia un carácter terapéutico, pero esos seres podían igualmente reprimir, recompensar o inhibir las acciones de los individuos de acuerdo a los principios de la ética cristiana. En los Hechos de los Apóstoles, en la sección dedicada a Pedro se cuenta que, cuando este murió, el emperador Nerón debió enfrentar una aparición nocturna: «durante la noche vio a una persona (a un serafín, a un ángel de Dios) que lo fustigaba mientras decía: "Nerón, no puedes perseguir o aniquilar a los siervos de Cristo. Aparta pues tus manos de ellos"».[45] Las visiones nocturnas podían enfrentar a los enemigos de los cristianos, pero igualmente podían enmendar las conductas desviadas (como le aconteció a san Jerónimo).[46] En su sermón 308.5, san Agustín relata una historia semejante a propósito de Tutulismán, un buen hombre que sin embargo había obligado a uno de sus deudores a desconocer una deuda que había contraído bajo juramento. El hombre juró y Tutulismán ganó, pero al precio de caer en la ruina moral. La noche siguien-

43. Petronio, *Satiricón*, 63, 7-10.

44. Amat, J., *Songes et visions*, p. 10.

45. Hechos de los Apóstoles, 41, 2.

46. P. Antin cita otros casos de azotes propinados por seres sobrenaturales con diversos motivos que son relatados por Luciano, Tertuliano, Eusebio de Cesarea y Sulpicio Severo. En algunos casos se trata de demonios que flagelan a un cristiano para obligarle a desertar de su fe, como en un ejemplo que incluya san Agustín en *La ciudad de Dios* (22, 8, 4). Con frecuencia los agentes que administran el castigo solo aparecen después de varias advertencia oníricas que el cristiano ha desdeñado como en Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica* (V, 28, 12).

te, debió comparecer en sueños ante un juez. Al llegar vio que la corte era presidida por un personaje admirable que le dijo: ¿Por qué has obligado al hombre a jurar sabiendo que se convertiría en perjuro? ¿No era mejor que perdieras tu bien antes que matar el alma del otro en un perjurio? Se ordenó entonces azotar a un Tutulismán consternado: lo hicieron tan fuerte que al despertar las heridas eran aún visibles sobre su cuerpo».[47]

La disciplina aplicada a san Jerónimo era resultado de una sentencia emitida después de un juicio (bastante sumario por lo demás). El tema onírico del juicio tenía igualmente numerosos antecedentes en la imaginación colectiva del mundo clásico. En efecto, en la antigüedad los procesos judiciales eran uno de los rituales del estado más llamativos y temidos del Imperio romano. Como ritual, tales procesos, bajo la forma de un juicio o mediante la exposición pública del culpable a la tortura física y al castigo fue uno de los espectáculos que afectaron más profundamente el imaginario de los hombres de la antigüedad. Es por eso que la mayoría de los testimonios conservados se encuentran en las actas de los mártires cristianos o en la literatura.[48] Era además una posibilidad siempre latente en la vida de cada uno lo que explica la frecuencia con la que recurre en los sueños. Dada la configuración antigua del poder político los castigos públicos resultado de sentencias judiciales cumplían en buena medida la tarea de normalizar la conducta individual, exponiendo los actos delictivos a la reprobación pública. El impacto ejemplarizante de la aplicación de la justicia se convirtió en parte de la experiencia cotidiana de las ciudades antiguas. Esto, que con toda probabilidad resultaba verdadero para el ciudadano romano común, era aún más apremiante en el caso de los primeros cristianos. Entre las generaciones cristianas anteriores a san Jerónimo, verse juzgados y condenados era un tópico común que provenía de las grandes persecuciones del siglo III d.C., pero cuya experiencia remontaba naturalmente al juicio que el mismo Jesucristo había sufrido. La representación onírica de un juicio se convirtió en una suerte de patrón establecido, siguiendo el modelo de la condena de los márti-

47. San Agustín, *Sermones*.

48. La representación del juicio romano aparece en las obras de Petronio, Apuleyo, en las novelas de Aquiles Tacio y Heliodoro. En ciertos casos, esta literatura describe todo el proceso, desde la actividad criminal, la investigación, el arresto, las audiencias formales, la tortura y el castigo público. Véase Shaw, Brent D., «Judicials nightmares and Christian memory», p. 556.

res, de quienes se conservaba abundante material oral y escrito. Algunos de estos juicios se habían convertido en patrimonio común como los casos de los mártires Perpetua, Mariano o Jacobo. Es de hecho en gran medida gracias a las *Actas de los Mártires* que se conserva algo de la naturaleza del proceso judicial romano en los casos criminales: «Así, el arresto, juicio y ejecución del apóstol Pablo constituye uno de los raros ejemplos del que exista testimonio del procedimiento de apelación (*provocatio ad cesarem*) que estaba disponible para los ciudadanos romanos».[49] El sueño «judicial» se convirtió así en un tema recurrente en la retórica cristiana desde mucho antes que las persecuciones tocaran a su fin. En esta corriente se integra la visión de san Jerónimo, porque la experiencia de la persecución judicial contribuyó en gran medida a la configuración de la memoria, y más tarde a la teodicea cristiana.

En el caso de los cristianos se había presentado además un movimiento espiritual importante: concluidas las persecuciones promovidas por un poder político externo, los juicios y las rememoraciones del castigo se habían desplazado del procedimiento exterior al imperativo moral interior. Los cristianos ya no eran perseguidos por el estado, pero ahora respondían a un juez divino localizado en su fuero interno: los juicios ya no eran signo de represión social, sino índices de la evaluación que cada uno realizaba acerca de su propia conducta. En este juicio interno conviene destacar dos dominios: *a*) el juicio ante Dios que cada cristiano tendría que enfrentar; y *b*) el juicio que cada creyente realiza sobre sí mismo. En efecto, respecto a lo primero, en la escatología cristiana se había ido formando gradualmente la idea de un Juicio final[50] para cada individuo —tema que no provenía sino parcialmente de su herencia básica judía, en la cual el juicio se refiere más bien al proceso que Yahweh hará a los pueblos que han oprimido a Israel—. Es en las cartas paulinas (y en los escritos que dependen de Pablo como 2 Tim 4, 1) donde despunta por vez primera la idea de que cada cristiano tendrá que rendir cuentas ante Dios y su corte divina.[51] En la tradición histórica posterior, la idea de un tribunal divino se fue haciendo más precisa durante el pe-

49. Shaw, Brent D., *ibíd.*, p. 544.

50. Los textos se refieren al juicio final como «El día del juicio (*illa diez iudicci*), El próximo día del juicio (*diez futuri iudicci*), y el terrible día del juicio (*per tremendam diem iudicci*)». *Ibíd.*, p. 560.

51. Véase los artículos «κρίνω = *krínō*, juzgar» y «κρίσις = *krísis*», en Batz, H. (ed.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*.

ríodo que va de las *Actas de los Mártires* hasta Tertuliano. Como consecuencia, este aspecto de la relación entre el cristiano y Dios adquirió el carácter de una relación judicial: retribución y venganza se convirtieron en uno de los atributos de Dios como juez. Se agregó así un nuevo aspecto de Cristo, esta vez en su calidad de juez, *iudex*, a la vez venerable y terrible: «Omnipotens Christus, Iudex venerabilis atque terribilis».[52]

La visión de san Jerónimo se inserta en este imaginario bien establecido. En su narración, él no usa el nombre de Dios para el juez ante el que compareció y se limita a llamarlo «*Domine*», el cual está rodeado del grupo de personas que acabará compadeciéndose del reo. Esta es igualmente una imagen extraída directamente del procedimiento romano tradicional, tal como se encuentra representado, por ejemplo en las representaciones pictóricas de las catacumbas, cuando estas tratan de referirse al Juicio Final. El acusado hace frente individualmente a un magistrado quien, sentado en una curul, ocupa una plataforma elevada y se encuentra rodeado de asesores. Los primeros cristianos solían evocar esa vívida imagen no únicamente en sueños y visiones sino también en los sermones u homilías con los que se adoctrinaba a las congregaciones.

En un segundo lugar, y para nosotros aún más significativo, el juicio se había trasladado al fuero interno del individuo. Naturalmente, el sueño siempre había participado en la estrategia general de autoexamen individual que tenía profundas y lejanas raíces en la filosofía antigua, pero se había implantado con sus propias modalidades dentro de la cultura cristiana. Esta era una entre muchas estrategias de auto-examen, con la particularidad de que conducía al creyente a establecer un tribunal imaginario en sí mismo, a pronunciar su propio veredicto, la sentencia correspondiente y como solía ser el caso, a auto infringirse el castigo apropiado. Un buen ejemplo se encuentra en el siguiente sermón pronunciado por san Agustín en el que estimula a su congregación a que consideren sus méritos o sus fallas en un procedimiento riguroso instaurado contra sí mismos: «vuelve a ti mismo, acércate a ti mismo, debate contigo mismo, haz una audiencia a ti mismo... ¿no has dicho nada a tu conciencia acerca de ti mismo?... Si has conducido bien esta audiencia, si lo has

52. Citado en Shaw, Brent D., «Judicials nightmares and Christian memory», p. 560.

hecho de manera honesta, si has sido justo al llevarla a cabo, si te has remontado sobre el tribunal judicial de tu espíritu, si te has suspendido a ti mismo en el instrumento de tortura de tu corazón ante tus propios ojos, si te has aplicado a ti mismo las torturas del miedo, entonces has presentado bien el caso, si es así como lo ha hecho».[53] Es sencillo reconocer la huella de las técnicas filosóficas y religiosas que inducen al conocimiento de sí mismo, a ese desciframiento de sí al que se impulsa al creyente. Merece llamarse un saber de sí mismo, porque la vida moral cristiana no consiste en la obediencia formal a la Ley, sino en la intención que anima al creyente, lo que obliga a este a prestar atención a todos los matices de su estado de ánimo.

El sueño participa en ese juego de verdad en el que cada uno tiene la obligación de saber quién es. Lo hace de una manera singular, porque evita al sujeto la obligación de decirlo, pues lo revela aun contra él, más allá de lo que tiene el valor de confesarse. El sueño es revelador de lo que está pasando en su interior, pues lo dice de manera explícita. Puesto que es un acto interior, evita al creyente la obligación de verbalizarlo pero a cambio le impone el valor de reconocer la existencia de esas tentaciones sin evadirlas, a localizar sus verdaderos deseos no importa qué tan penosos sean. Es justamente este dispositivo de verdad el que provocó las grandes tribulaciones que la visión trajo a san Jerónimo: el juicio punitivo dice más de lo que él está dispuesto a admitir sobre su oculta predilección hacia las letras seculares y al desagrado con el que hace frente a la cultura bíblica. Los azotes son merecidos —asegura la visión— con el agravante de que no es un una sanción propinada por un juez, sino la justa retribución que el culpable ha labrado por su conducta —fórmula esta utilizada frecuentemente por los magistrados romanos en el momento de pronunciar su sentencia—.

En el procedimiento la imaginación llega al detalle: todo el comportamiento gestual de san Jerónimo indica su culpabilidad: enmudece, se humilla, con los gesto usuales de humillación en la antigüedad, y en su interior su conciencia le atormenta señalándole que no hay nadie que lo deplore, que no encontrará ningún recuerdo benévolo. La visión onírica es entonces una pieza importante en la auto construcción de su propia identidad y, más en general, de la imagen que el intelectual cristiano buscaba forjarse de

53. San Agustín, *Sermón* 13, 7.

sí mismo. No debe pues sorprender que san Jerónimo permitiera que su visión modificara su conducta futura, no por un acto supersticioso, sino porque el sueño indicaba una dirección precisa a través de la cual podía lograr su propia transformación individual.

En efecto, no puede considerarse que san Jerónimo fuera víctima de una credulidad pueril; su actitud no es asimilable a la entrega supersticiosa con la que actuaba una parte de la población pagana ante los sueños. Si se observa de cerca, ella refleja más bien el estado en que se encontraba la reflexión cristiana en torno a los sueños y en particular la actitud de la iglesia de su tiempo ante el fenómeno onírico. Actitud que había sufrido cambios notables. De hecho, en los primeros tiempos cristianos el contacto con Dios estaba abierto a un buen número de fieles a través de diversas vías: plegarias, visiones, carismas, sueños o glosolalia, pero a medida que la iglesia se organizó jerárquicamente ella trató de erigirse en el canal autorizado de la vida religiosa, restringiendo los contactos directos de los fieles; en adelante, habría «un solo Dios, una sola fe, una sola disciplina, una sola autoridad y una fuente única de inspiración».[54] Es verdad que entre todas las formas paganas de adivinación, los sueños tuvieron un trato de excepción, pero gradualmente la exuberancia de los primeros tiempos ya no era admisible y comenzaba a ser sospechosa. Así se explica que san Jerónimo sea en general escéptico ante el profetismo onírico: «Hay en nuestros días —escribe— soñadores en la iglesia y sobre todo en nuestro rebaño que se toman por profetas y que van repitiendo: ¡he soñado!».[55] Él no desdeña sin embargo por igual a todas las visiones y admite que las amonestaciones divinas o sobrenaturales existen, pero cree que solo son dirigidas a aquellos que son dignos de recibirlas y no concibe que Dios pueda dialogar con los impíos.[56] A creyentes como él corresponden las amonestaciones, mientras las revelaciones proféticas divinas están reservadas a los santos y a los servidores de Dios.

---

54. Erny, P., *Les chrétiens et le rêve dans l'antiquité*, p. 122.

55. San Jerónimo, citado por Amat, J., *op. cit.*, p. 218.

56. San Jerónimo se refiere algunas veces aprobatoriamente a sueños que contienen presagios. En su correspondencia, refiriéndose a la vida de Asela, el exégeta relata que esta «ya había sido bendecida en el seno de su madre antes de nacer; que a su padre se le presentó virgen en sueños bajo la forma de una copa de cristal resplandeciente y más pura que cualquier espejo...», San Jerónimo, *Epistolario*, 24.2.

San Jerónimo no tuvo ninguna duda de dónde provenía su propia visión y cuál era su significado. Para él las advertencias de Dios son transparentes, y una voz y una presencia le hablaron claramente. No requiere de una interpretación elaborada, porque Dios envía mensajes, no enigmas. ¿De dónde obtiene esta certeza? Probablemente, de la primera elaboración de una doctrina específicamente cristiana sobre los sueños que había sido elaborada por Tertuliano. Esta influencia es una conjetura, pero tiene en su favor varios elementos, uno de los cuales es la sincera admiración que san Jerónimo tiene por el teólogo de finales del siglo II d.C., con el que además comparte la tendencia a actuar como director de conciencia de otros fieles. La proximidad de la concepción de los sueños en ambos es notable. En efecto, en su tratado *Acerca del alma*, Tertuliano había considerado necesario establecer por vez primera una concepción propiamente cristiana de los sueños. Cita con aprobación a Aristóteles, quien afirma que los sueños son generalmente falsos, pero que también existen sueños verdaderos, lo que para el teólogo significa que son «honestos, proféticos, revelatorios o exhortaciones».[57] Que existen estos sueños, eso Tertuliano no lo pone en duda: «¿quién hay tan ajeno a la raza humana que no haya experimentado una vez una visión digna de crédito?».[58] En apoyo a su argumento, Tertuliano, quien posee una sólida cultura clásica cita un cierto número de sueños en los que se revelan prodigios o destinos ejemplares. Estima pues correcto dar cierta credibilidad a los sueños, pero esta validez debe ser interpretada de un modo esencialmente diferente a como lo entiende la cultura pagana acerca de los oráculos. «¿Pues qué otra cosa diremos sino que la causa (de estos últimos) espíritus es demoníaca?».[59]

Debido a ello, ofrece como marco general su propia clasificación de los sueños dividida en tres categorías (clasificación que quizá tiene su antecedente en Filón de Alejandría, quien a su vez parece haberla obtenido del estoico Posidonio): *a*) sueños que son enviados por Dios; *b*) sueños que provienen de los demonios; y *c*) sueños que provienen del alma cuya actividad —escribe el teólogo cristiano— es incesante durante la noche. Tertuliano agrega

57. O de conversión: ya Orígenes había afirmado que muchos se convertían al cristianismo a consecuencia de un sueño o de visiones diurnas. Orígenes, *Contra Celso*, 1, 46.

58. Tertuliano, *Acerca del alma*, XLVI, 3.

59. *Ibíd.*, XLVI, 12.

una cuarta categoría que llama «éxtasis», que no rompe con la clasificación anterior pues se trata de visiones enviadas por Dios, pero reservadas a los seres excepcionales: para Tertuliano los sueños son un fenómeno propio del hombre. Ellos aparecen por el hecho de que el alma o *pneuma* se encuentra en movimiento perpetuo debido a su inmortalidad y a su naturaleza divina. La influencia de la concepción estoica acerca de los sueños se hace aquí perceptible. Como se ha visto en un apartado previo, para los estoicos y luego para el teólogo cristiano, cuando el reposo desciende sobre los cuerpos el alma no se aquieta y, si no recibe ayuda de los miembros corporales para su movimiento, recurre a sus propios medios.[60] Pero estos sueños provocados por el movimiento propio del alma son intrascendentes. De manera que san Jerónimo, siguiendo a Tertuliano, estaba preparado a admitir que existen sueños insignificantes provenientes de la actividad del alma durante el reposo físico; tales imágenes no deben ser tomadas seriamente y tampoco son objeto de evaluación moral: «soñar con un adulterio no me llevará al infierno y soñar con una corona de martirio no me llevará al cielo —escribe el santo—».[61]

Mayor atención le merecen al santo exégeta las otras dos categorías de sueños descritas por Tertuliano. En primer lugar aquellas visiones oníricas que provienen de los demonios, entre las cuales se cuentan los sueños eróticos, orgullosos, de vanagloria y en general, aquellos que perturban el alma. Es una clase muy numerosa.[62] No es posible desarrollar aquí en detalle la demonología de Tertuliano —que por lo demás es poco original— pero sí es necesario indicar que los demonios pueden corromper el alma debido a que su naturaleza es idéntica a la de esta, es decir es «pneumática», «aérea». Los demonios descritos por Tertuliano poseen una naturaleza intermedia: son «espíritus», no materia corporal, pero tampoco son simples ideas sin consistencia: «invisibles e imperceptibles, ellos aparecen en sus efectos, más que en su acción».[63] La similitud que guardan con la sustan-

60. El sello estoico se hace evidente porque para Tertuliano a través de los sueños el alma parece concebir la coherencia interna del Todo, sea por simpatía, sea por su propio poder. Tertuliano, *op. cit.*, XLVII, 3.

61. San Jerónimo, *Contra Rufino*, 1, 31.

62. Que muchos sueños son provocados por demonios malignos es una opinión general de los Padres Apologéticos como Justino (*Apología* 1, 14), Taciano (*Discurso contrs los griegos* 18), o Atenágoras (*Legación a favor de los cristianos* 27).

63. Tertuliano, *Apologético*, 22, 5.

cia del alma permite que los demonios actúen por contagio: a través de sus emanaciones pestíferas (lo mismo que el aliento de la serpiente o las malignas emanaciones del mar Muerto) ellos corrompen los espíritus humanos. Son estos efluvios los que explican los malos sueños, las alucinaciones e incluso el fenómeno de la posesión.[64]

Vienen en tercer lugar los sueños provenientes de Dios. El género de «sueños enviados por los dioses» era común en toda la antigüedad, formando una suerte de «esquema cultural» que incluía visiones premonitorias, amenazadoras o admonitorias. El cristianismo podía reconocerlos porque provocan en el alma del receptor un estado de beatitud, de edificación, completamente carente de las turbulencias y el oscurecimiento que inevitablemente transmite Satán. Los mejores ejemplos de «sueños enviados por Dios» son los sueños bíblicos. La prueba decisiva de su existencia, según Tertuliano, es que están presentes en las Escrituras: «Dios prometió la Gracia del Espíritu Santo a toda carne y también estableció que sus siervos y siervas habrán de soñar y profetizar».[65] Los sueños enviados por Dios son un don de la gracia divina y ninguna técnica humana pueda inducirlos. Contra los soñadores proféticos, se había impulsado la idea de que ningún ser humano, provisto de una técnica terrenal, podría forzar a Dios a develar Su voluntad.[66] Por lo demás, puesto que el soñador tiene poco control sobre sus visiones, Tertuliano considera que las prácticas ascéticas como el ayuno o la oración, aunque pueden influir en los sueños, logran poco de aquellos propósitos, admitiendo que en casos excepcionales, con un régimen ascético estricto se puede conmover la voluntad de Dios.

La categoría extrema del sueño enviado por Dios es el éxtasis: es el momento en que el alma, sin abandonar al cuerpo, se presenta en estado puro y es sensible al furor profético, «en un estado que semeja a la locura».[67] Puesto que afecta únicamente a seres excepcionales, Tertuliano estima que el mejor ejemplo se en-

---

64. La física de entonces prestaba gran atención a las emanaciones: cualquier acción a distancia tendía a ser explicada por los efluvios ocultos provenientes de las personas o las cosas, como lo mostraba la acción invisible del imán. Eran ellas las que explicaban que súbitamente se arruinaran los frutos en flor.

65. Tertuliano, *Acerca del alma*, XLVII, 2.

66. Véase Le Goff, J., «Le christianisme et les rêves (II-VII ème siècles)», p. 294.

67. *Ibíd.*, XLV.

cuentra en el sueño de Adán,[68] una suerte de visión premonitoria en la que este recibe la «fuerza profética del Espíritu Santo». Lo que resulta importante en las dos últimas categorías de sueños es que para Tertuliano, durante el reposo el alma es el vehículo apropiado para recibir revelaciones, y tan importante que «la gran mayoría de los hombres conoce a Dios a través de las visiones».[69] Tertuliano, y luego san Jerónimo admiten pues que el sueño es la ventana posible a experiencias normalmente inaccesibles. Sin embargo, hay un punto que separa a ambos, lo mismo que separa al siglo II del siglo IV: la doctrina de Tertuliano hacía que el diálogo del alma con Dios fuese mucho más accesible a todos: el Espíritu soplaba donde quería. Con ello, Tertuliano se oponía a la ya para entonces creciente desconfianza eclesiástica respecto a los visionarios la cual, siguiendo la línea definida por Pseudo Clemente, consideraba al sueño un carisma otorgado a unos pocos.

Una multitud de sueños son vanos, «*somnia vana*», e intrascendentes piensa san Jerónimo, pero las advertencias y las revelaciones enviadas por Dios deben tomarse con seriedad. En su vida aparentemente nunca renunció a esta convicción. Esto se percibe en el hecho de que aquí o allá en sus escritos cita revelaciones y amonestaciones enviadas por Dios (aunque normalmente se trata de situaciones de excepción). Por ejemplo, en su obra *Vida de Pablo* —una biografía invención suya, escrita con el único objetivo de ser poseedor de la primicia acerca del primer monje asceta en el desierto— san Jerónimo afirma que fue un sueño de inspiración divina el que condujo a Pablo a buscar otro santo eremita «mucho mejor que él», a san Antonio. A pesar de que en un primer momento Pablo no sabía a ciencia cierta qué dirección tendría de seguir en el desierto, por la gracia de Dios, fue dirigido de tal manera que el encuentro entre ambos tuvo lugar.[70] Pero entre los sueños a los que se refiere, el que más se acerca a su propia experiencia por su carácter punitivo es el de una aristócrata romana: «Pretextata, mujer nobilísima en otro tiempo, por orden de su marido Himetio que era tío paterno de la virgen Eustoquia, cambió el porte y aspecto de esta, rizándole el cabello que ella

68. «Entonces el Señor Dios infundió un profundo sueño al hombre y este se durmió; tomó luego una de sus costillas y cerró el hueco con carne. Y el Señor Dios, de la costilla que había tomado del hombre formó a la mujer y se la presentó al hombre». Génesis, 2, 21.

69. *Ibíd.*, XLVII, 2.

70. San Jerónimo, *Vidas de tres monjes; Vida de Pablo*, 376.

traía descuidadamente, a ver si así vencía el propósito de la virgen y el deseo de su madre. Pero he aquí que esa misma noche en sueños se le acercó un ángel que, con aspecto espantoso, la amenazaba con castigos espantosos y le lanza estas palabras: "¿cómo te has atrevido a obedecer el mandato de tu marido antes que a Cristo? Has tocado con manos sacrílegas la cabeza de una virgen de Dios. Se te van a secar al punto y dentro de cinco meses serás conducida al infierno. Y si te obstinas en tu maldad, se te privará de tu marido y de tus hijos". Todo se cumplió paso por paso».[71]

Admitiendo la existencia de los sueños admonitorios y punitivos, san Jerónimo nos hace ver que para él los sueños no son una realidad «otra», sino un aspecto más de la misma y única realidad. Tales sueños no pueden ser descartados como una desdeñable forma de ilusión, sino que deben ser considerados como la cara oculta de una única realidad a la que pertenecemos. Lo que resulta lejano a nosotros es ese fervor que él concede a los sueños y que descansa únicamente en la imaginación. Pero solo por tal fervor se comprende que un san Jerónimo escéptico, irónico, insolente ante el carácter de los sueños ajenos, haya permitido que el suyo propio alterara su conducta. El carácter punitivo de su visión —género que ya había sido ilustrado por Tertuliano— justificaba su actitud, tanto más cuanto que el conocimiento de sí revelado por el sueño orientaba al santo a una completa renuncia a su «yo» anterior, lo que resultaba congruente con la conversión al cristianismo. Es por eso que se considera que la visión significó para san Jerónimo una segunda conversión. En todo caso, hizo uso de ella para articular consigo mismo pensamientos y emociones que no podía manejar sino de manera balbuciente en estado de vigilia. El sueño fue una forma de relacionarse consigo mismo. A través de él, san Jerónimo aceptó una nueva relación con sus propios deseos e impulsos, lo que se tradujo en la renuncia temporal a las lecturas profanas. Y decimos temporal porque como se verá, una cierta reconciliación con las letras seculares resultaría inevitable.

Por el momento, la visión onírica tuvo consecuencias perceptibles: la renuncia a su cultura pagana fue real. Examinando la correspondencia de san Jerónimo antes y después del sueño, un comentarista moderno cree poder probar que «las citas a los autores clásicos disminuyen después de la visión y se incrementan nuevamente muchos años después, durante el tiempo de su *Co-*

71. San Jerónimo, *Epistolario* 107, 5, 2.

mentario a Gálatas».[72] Pero un cierto acomodo posterior resultaba necesario y comprensible. En efecto, en una carta escrita años después, alrededor del año 389 d.C. dirigida a Magno, orador radicado en Roma, quien le había preguntado el por qué se servía de las letras paganas, san Jerónimo respondió con su insolencia característica: «no habrías preguntado eso sí, pecando de lo mismo, leyeras con asiduidad las Escrituras y consultaras a los intérpretes de las mismas».[73] Agregaba entonces un gran número de ejemplos del uso de los autores clásicos en las Escrituras y en sus exégetas: «léelos y verás que comparado con ellos son un gran ignorante...».[74] Entre un torrente de erudición en el que el exégeta cita autores griegos y romanos, destaca la referencia al mismo apóstol Pablo: «Había leído en el Deuteronomio que la voz del Señor manda afeitar la cabeza y las cejas de la mujer cautiva y cortarle todo el pelo del cuerpo y las uñas, y que solo así se le podía tomar en matrimonio», metáfora que sirve a san Jerónimo para asentar su posición: «¿qué hay de extraño pues si yo también quiero convertir la sabiduría secular de esclava y cautiva en israelita, dada la gracia de su hablar y la belleza de sus miembros; si le corto y afeito lo que en ella hay de muerto, de idolatría, de lujuria, de error y de pasión, y unido a este cuerpo purificado engendro de ella servidores del Dios Sabaot?».[75] Más aún, san Jerónimo sostiene que, si se respetan ciertas precauciones, los autores paganos no debilitan, sino acrecientan el caudal cristiano: «si le corto y le afeito lo que hay en ello de muerto, de idolatría, de lujuria, de error y de pasión, y unido a su cuerpo purificado engendro de ella servidores del Dios Sabath, mi trabajo aprovecharía a la familia de Cristo, mi adulterio con la extranjera acrecentaría el número de mis compañeros de servicio».[76] El rechazo inicial, inmediato posterior al sueño punitivo, parece dejar lugar a un reencuentro relativo, probablemente bajo la convicción que para la nueva fe no resultaba posible una exclusión total de lo que a sus ojos de valioso tenía la cultura clásica.

No podía ser de otro modo. El sueño punitivo permitió aliviar la angustia del momento, pero luego tuvo que dejar que

---

72. Stanley Pease, A., «The attitude of Jerome towards pagan literature», p. 157.

73. San Jerónimo, *Epistolario*, 70, 3.

74. *Ibíd.*

75. *Ibíd.*, 70, 2.

76. *Ibíd.*

ambas educaciones encontraran un acomodo, porque en ese tiempo resultaba imposible realizar una exégesis cristiana o simplemente tener un marco espiritual sin las letras paganas. Para san Jerónimo habría resultado imposible renunciar a un legado que estaba anclado en cada uno de sus gestos intelectuales. El autor de la antigüedad, que no contaba con los medios textuales de la cultura escrita moderna, debía acumular en su memoria, esto es en su fuero interno, toda aquel saber que había leído, escuchado leer o simplemente escuchado mencionar. Cada gesto del intelecto reanimaba ese archivo memorístico, especialmente en el momento en que producía un texto propio: el dictado. El autor antiguo pronunciaba en voz alta a un secretario un texto que ya había compuesto completamente en el fuero interno y que, como lo muestra la correspondencia del santo exégeta estaba repleto de citas, y palabras de otros. San Jerónimo es quizá el mejor ejemplo de un autor antiguo: él dictaba todas sus obras y su correspondencia a secretarios y copistas, al menos desde la época en que había sufrido una grave enfermedad de los ojos. Ahora bien, cuando dictaba, podía referirse a otro autor, a las Escrituras o a otra obra, pero lo hacía dentro del flujo de la palabra hablada sin tener a la mano el texto al que se refiere, recurriendo a la memoria, de modo que sus referencias frecuentemente toman la forma de una paráfrasis —a veces muy lejana— mucho más que la de una cita textual. En san Jerónimo, este fenómeno se ve incrementado aun por la velocidad que se imponía en su trabajo; en consecuencia, sus citas son raramente exactas, porque a pesar de sus intereses eruditos, él es un retórico clásico y entre estos, la palabra hablada —o dictada— imponía sus condiciones. Esto no le sucede únicamente con los autores clásicos sino incluso con obras cristianas frecuentemente mencionadas. Además, puesto que la instrucción superior de la antigüedad estaba orientada a la formación de oradores que poseían el esplendor de la espontaneidad en sus ejecuciones, la acumulación de conocimientos se encontraba en la memoria, el almacén al que el orador podía recurrir de inmediato, en cualquier circunstancia. No es pues sorprendente que los autores más frecuentemente citados por san Jerónimo —Cicerón, Virgilio, Horacio—, sean aquellos que pertenecen a su primera formación y que muchos pasajes, especialmente de los poetas, sean reminiscencias que surgen en el transcurso de la composición verbal.

La actitud de alguien como san Jerónimo respecto a las letras seculares no podía estar definida por un simple «sí o no», por su aceptación o su rechazo terminante; su relación con la cultura clásica tiene mucha mayor complejidad que la alternativa que la visión onírica permitía. En primer lugar, porque él fue un hombre esencialmente libresco, mucho más «literario» que interesado en los acontecimientos de su tiempo histórico. Mientras tiene una erudición abrumadora, los enormes sucesos de la época que le tocó vivir —incluida la captura de Roma por Alarico—, aunque aparecen mencionados en sus escritos, apenas se encuentran como telón de fondo, sin que logren retener realmente su atención. Para san Jerónimo el contraste profundo no se plantea entre dos civilizaciones, la clásica y la cristiana, sino entre la gloria espiritual y los valores seculares, en un plano esencialmente intelectual y en este no existían dos opciones culturales sino únicamente una. En segundo lugar, es preciso reiterar que en su época ser culto equivalía a estar instruido en la cultura latina. San Jerónimo conservó con orgullo la posesión de tal cultura y aun en su actividad como exégeta se impuso como obligación los cánones clásicos: «lo que sorprende siempre de él es la búsqueda de la corrección ciceroniana, la preocupación por preservar, aun en las traducciones la pureza de la lengua latina».[77]

En segundo lugar, san Jerónimo representa un caso singular porque significa uno de los primeros puentes entre la cristiandad latina y la cultura helénica. Se propuso como objetivo dar a conocer a occidente el estado de la exégesis griega y para ello se esforzó en reunir una abundante documentación. Su esfuerzo fue coronado con un gran éxito, lo que hizo de él una figura esencial de la primera erudición cristiana. Es verdad que esa imponente figura de erudición —que él mismo se encargó de promover— ha sido evaluada con más precisión recientemente, sobre todo en su conocimiento de las letras griegas. Un comentarista moderno ha mostrado que san Jerónimo llega a mencionar un gran número de escritores, historiadores, poetas o filósofos griegos que conoce apenas de manera indirecta, sea mediante las traducciones hechas por Cicerón, sea por los historiadores de la iglesia como Eusebio de Cesarea o por Flavio Josefo (por

77. Courcelle, Pierre, *Les lettres grecques en occident, de Macrobe à Cassiodore*, p. 47.

quien siente un afecto especial debido a que se ha referido en su obra a Jesucristo).[78] La arrogancia llevó por momentos a san Jerónimo a no señalar que su conocimiento de algunos autores dependía de fuentes a veces muy lejanas, «llegándole a suceder que confiesa que de un autor no sabe nada más que lo que ha escuchado»,[79] situación en cierto modo comprensible porque en la antigüedad la información corría, tanto por los escritos, como pasaba de la boca al oído. Desde luego, esto en nada disminuye su extraordinaria erudición en otros temas eclesiásticos —por ejemplo en torno a Orígenes— y sobre todo el valor que su obra tuvo para el conocimiento recíproco entre la literatura cristiana latina y oriental, propósito enteramente inalcanzable sin el aporte de las letras clásicas.

En tercer lugar, la actitud de san Jerónimo ante las letras profanas siempre estuvo guiada por consideraciones adicionales, entre las cuales se encuentra el estado espiritual de aquellos para quienes escribía: de este modo, en sus homilías y pequeños escritos dirigidos a sus humildes hermanos del monasterio de Belén, las citas son infrecuentes, mientras que cuando se dirige a alguien del que presupone un buen conocimiento de las letras paganas, las alusiones clásicas aparecen con más frecuencia alcanzando a veces una alta sofisticación.[80]

Finalmente, hay un cuarto factor crucial, esta vez negativo, en la relación que san Jerónimo mantenía con las letras seculares: su conveniencia teológica. Lo mismo que Platón, él estimaba que la literatura pagana estaba plagada de dioses inmorales y, puesto que adoptaba el punto de vista de un predicador, concluía que los ejemplos perniciosos no podían engendrar sino creencias falsas. Algo similar pensaba de los autores clásicos

---

78. «A pesar de su prestigio en occidente como gran helenista y de su larga estancia en oriente, hay grandes lagunas en su cultura griega. No ha leído la antigua literatura profana, salvo quizá algunos diálogos de Platón en la traducción de Cicerón... no ha leído las obras maestras del siglo V a.C. y conoce de grandes autores no el pensamiento sino algunas anécdotas sobre su vida o sobre sus aforismos». *Ibíd.*, p. 111.

79. *Ibíd.* En su obra *De Viris illustribus*, refiriéndose a Teótimo el Escita, san Jerónimo escribe: «sigue oyendo que también escribe otras obras». *De viris illustribus*, CXXXI.

80. Stanley Pease señala que en la epístola 20, 5 dirigida a Dámaso, Jerónimo cita a Virgilio (*Eneida* I, 37) para señalar algún caso de elisión de la vocal intermedia en la poesía.

quienes a su juicio exhibían una pobre congruencia entre sus enseñanzas y sus vidas, autores que de cualquier modo no satisfacían los estándares cristianos. Esta cuestión es decisiva porque muestra que san Jerónimo no valoraba la cultura pagana en sí misma sino en referencia a la exégesis cristiana. La actitud monacal de san Jerónimo lo conduce a pasarlo todo por el tamiz teológico reduciendo a las letras profanas a un instrumento —parcialmente útil— en manos del exégeta. San Jerónimo no parece interesarse en el desarrollo del pensamiento humano; así, por ejemplo, los filósofos griegos no suscitan su interés y son reprobados, sea por sus tendencias neoplatónicas —que en su opinión los convierten en antecedentes de Orígenes— sea porque sus obras son consideradas productos del orgullo. San Jerónimo está poco dispuesto a una confrontación seria entre el helenismo pagano y el pensamiento cristiano, porque para él la única autoridad válida proviene de las Escrituras.[81] En este sentido, para san Jerónimo la cultura pagana y la cultura cristiana pertenecen a estancos separados. La visión onírica refleja pues la profunda ambigüedad en la que se encontraba san Jerónimo, a la vez dependiente de las letras profanas, pero menos abierto que aquellos otros que, como Mario Victorino o el mismo san Agustín, estaban dispuestos a enriquecer la vida religiosa con las aportaciones de la filosofía neoplatónica.

Resulta pues comprensible que en una trayectoria tan larga y compleja como la de san Jerónimo, las consecuencias de la promesa hecha a propósito de la visión tuviera un efecto real, pero pasajero. Del amor original a las letras profanas pasó a una aversión profunda y luego a una actitud más equilibrada a medida que la cultura clásica hacía sentir su apremio. Pero la visión onírica había de insertarse aun por otras vías en el flujo de la vida del santo. Recordemos que se había referido a esa experiencia personal muchos años después de ocurrida, en circunstancias enteramente diferentes. Al final, la estancia en el desierto había sido una lección amarga: había logrado superar sus primeras reticencias y confinarse lejos de su vida familiar pasada, pero había llevado consigo los hábitos de un joven pagano educado que le habían atormentado. Nuevamente era necesaria una reorientación de su vida que consistió en regresar a Roma y participar en los asuntos públicos de la iglesia. Ahí, san Jerónimo asumió el papel

81. Courcelle, Pierre, *op. cit.*, p. 114.

de guía ascético y líder espiritual de un conjunto de hombres y sobre todo de mujeres de la aristocracia romana, papel que hizo suyo con su fervor característico. Es en este nuevo contexto en el que la visión onírica fue evocada. El sueño representaba una experiencia personal pero que en cierto modo correspondía al itinerario que cada uno de esos aristócratas debía realizar en sí mismo respecto a la cultura de la que provenían. San Jerónimo había resuelto exitosamente algo por lo que cada uno habría de transitar: la irrupción de un nuevo individuo que esperaba encontrar un horizonte inteligible de experiencias que debía descansar enteramente en los principios de Cristo. La ventaja de san Jerónimo era que ya había librado esa lucha de manera dramática. Él podía ser entonces el conductor en ese trayecto debido a la autoridad que emanaba de su experiencia en el desierto, por las dificultades que había enfrentado y por la capacidad mostrada para mantener la promesa hecha a sí mismo.

Con ello se muestra otro aspecto que los sueños podían desplegar: en la antigüedad y en el mundo de san Jerónimo, los sueños no eran solo lo que pasaba en ellos, sino también lo que de ellos se decía, lo que permitían en el diálogo con los demás que les otorgaban el mismo valor admonitorio. Este aspecto, que nos sorprende se debe a que los sueños eran una suerte de «confesión pública», la única que permitía al soñador una suerte de manifestación de un interior inalcanzable por otros medios.[82] Todo ello resulta lejano para un mundo en el que, como el nuestro, ya no se dialoga acerca de los sueños salvo quizá con un especialista. Pero en ese momento la visión onírica equivalía a una experiencia socialmente significativa. Al comunicarlo, el sueño participaba así en el diálogo del yo con el nosotros. De este modo, la visión punitiva tuvo un papel en la trama de apoyos y patronazgos que para san Jerónimo —lo mismo que para la iglesia en general— resultaba esencial. Su discurso tenía la legitimidad que emanaba de aquella experiencia. La carta en la que evoca el sueño que, como una gran parte de las cartas en la antigüedad era un documento público, servía de plataforma para sustentar su posición como un guía experto en la vida del ascetismo y de la formación espiritual cristiana. San Jerónimo, el literato, poseía las credenciales para convertirse

82. El caso de Elio Aristides que examinamos previamente es paradigmático de esta exposición pública de los sueños.

en el conductor espiritual de los ricos intelectuales romanos quienes, a cambio, eran capaces de sostener económicamente tanto la comunidad monástica que más tarde fundaría en Belén, como los esfuerzos exegéticos personales del mismo san Jerónimo. La visión del soñador se convirtió en la legitimidad del guía espiritual.

Los sueños son una parte insoslayable de la experiencia humana. Lo mismo que esta experiencia tienen muy diversas dimensiones: además de la dimensión interna del deseo, ellos se incrustan en diversos momentos de la existencia. Como poseen su propia lógica y aparentemente su propia dimensión, presentan la experiencia extremadamente condensada o dilatada y así se vuelven enigmas. Históricamente los sueños han sido objeto de diversas sospechas: como una voz interior, como mensajes provenientes de lo divino, como advertencias, amonestaciones o profecías. Nos hemos propuesto describir esas diversas actitudes ante los sueños, porque estas no son simples modos de interpretar el mismo tipo de experiencia, sino variaciones en el carácter de la experiencia misma del sujeto, en el diálogo de sí a sí, o del yo con el nosotros en el que los seres humanos están inevitablemente involucrados. A través de las tribulaciones de un hombre de letras como san Jerónimo hemos deseado mostrar una de las posibles maneras en que los sueños participan en la tarea infinita que los seres humanos enfrentan: otorgarse un contexto emocional, afectivo en el que vivir.

4

LOS SUEÑOS Y LA PERFECCIÓN ESPIRITUAL: LOS PADRES DEL DESIERTO

Cuando a inicios del siglo IV d.C., miles de mujeres y hombres cristianos se internaron en los desiertos de Egipto se proponían alcanzar algo que parece superar las fuerzas humanas: imitar el cielo en la tierra, realizar en el mundo la Nueva Jerusalén celeste. Perseguían un proyecto religioso desconocido en el mundo pagano: hacerse dignos, en esta existencia, de retornar al seno de Dios. El primer paso para ello era renunciar a toda atadura en la vida terrenal: familia, propiedades, recuerdos y afectos con el fin de entregarse a Dios en cuerpo y alma, sin restricción alguna. De este acto proviene su nombre genérico: anacoretas (del griego *anachōresis*, ἡ ἀναχώρησις, «retirada, partida»). Lo que cada uno perseguía individualmente era tan ambicioso como el objetivo común: se proponía alcanzar la «pureza del corazón», esto es, un estado interior en el que habría expulsado de sí mismo cualquier pasión, impulso o pensamiento negativo capaz de obstaculizar la contemplación de Dios. Tal autodominio corporal y psíquico está muy lejos del común de los hombres y más cerca de los ángeles, pero es justamente a estos últimos a los que deseaban aproximarse. Por supuesto en este difícil itinerario todo es personal, porque cada uno debe recorrerlo en función de los obstáculos que interponen su propio cuerpo y su propia alma. De aquí deriva el nombre de «monje» (del griego ὁ μοναχός, *monachós*, el solitario). Se trataba pues de dejar atrás al hombre anterior y lograr un hombre nuevo, iniciando con ello una de las aventuras más atrevidas y extraordinarias de que tenga registro la subjetividad, porque involucra una acción permanente y encarnizada de sí sobre sí mismo, una forma de autocontrol absoluto del cuerpo y de la mente.

En esta transformación de sí mismo el reposo y los sueños ocupan un lugar especial porque colocan al individuo en un mo-

mento de gran fragilidad: todo lo que la conciencia ha logrado mediante esfuerzos en la vigilia puede derrumbarse en un solo sueño, dejando al descubierto algo que no ha podido ser domesticado, un rincón interior inexplorado que revela que aún no se es quien se creía ser. No es pues casual que los sueños se convirtieran en el índice privilegiado, impersonal e implacable, del estado espiritual del solitario. Entre todos, los sueños de los Padres del desierto destacaron como los mejores índices del progreso espiritual.

No era lo mismo para un cristiano cualquiera. En efecto, el cristianismo naciente tuvo una relación cambiante respecto a los sueños. En primer lugar porque la nueva religión comenzó su desarrollo en una época de intensa experiencia onírica enmarcada, además, en una atmósfera de angustia, irracionalidad y dramatización de las sensibilidades. A este contexto febril se agrega que, por sus raíces hebreas y arameas, la posición cristiana ante los sueños era muy distante de la concepción griega y latina, con las cuales sin embargo, el cristianismo se vio obligado a encontrar una síntesis. Para lograrlo, la religión naciente tuvo que pasar por diversas etapas: la primera de ellas, que abarca desde su nacimiento hasta el siglo III d.C., prestó gran interés al mundo onírico, permitiendo una expansión importante de soñadores. Es porque durante ese primer período los sueños jugaron un papel relevante, por ejemplo como sueños de conversión, como revelaciones hechas a los mártires, o bien como encuentros fortuitos con Dios, es decir, como índices reveladores. Con frecuencia, la decisión de convertirse al cristianismo era promovida por un sueño. Los monarcas, por ejemplo, eran soñadores privilegiados pues les eran reveladas victorias militares, como le sucedió a Constantino en Milvius, y también al emperador Teodoro, quién según Teodoreto de Ciro tuvo un sueño que le revelaba el valor de la victoria. Además, en la literatura cristiana primitiva no es difícil encontrar la afirmación de que mediante un sueño se puede encontrar a Dios en un contacto directo. Tertuliano, el primer sistematizador de la concepción cristina de los sueños, incluso afirma en su obra *De Anima* que la mayoría de los hombres debe su conocimiento de Dios a esas visiones divinas.[1] Pero pronto esta actitud inicial debió ceder su lugar a una actitud de sospecha y perplejidad, sobre todo porque estos contactos con Dios y las revelaciones acerca del futuro jugaron un

1. Tertuliano, *Acerca del Alma*, XLVII, 2.

rol importante en muchas herejías, como la de Valentín o la de Montano y sobre todo entre los gnósticos, grandes enemigos de la iglesia oficial. Al impulso inicial, que expandió notablemente el número de personas susceptibles de tener visiones, siguió el esfuerzo por reprimir, limitar y descorazonar el mundo de los sueños. Estos, que originalmente habían tenido mucha importancia como revelaciones, fueron gradualmente cancelados a medida que se cerraba cada vez más el Canon bíblico. Dios había comunicado ya todo lo que tenía que decir a la humanidad y ello estaba contenido en el Antiguo y Nuevo Testamento: la era de la revelación había terminado.

Muy pronto la jerarquía eclesiástica tomó medidas restrictivas para impedir aquella proliferación de soñadores: suprimió a todos los especialistas en la interpretación de los sueños, los onirocríticos, y los excluyó del bautismo. Desde el primer Concilio de Ancira en el 314 d.C. condenó todas las formas oraculares de adivinación.[2] Hizo saber que muchos de los sueños no provienen de Dios sino del diablo. La profecía en particular fue condenada afirmando que el futuro no pertenece más que a Dios y que ninguna técnica humana era capaz de arrebatarle ese conocimiento contra Su voluntad. Solo unos cuantos pecadores distinguidos por Dios pudieron beneficiarse de un viaje onírico al más allá para que contemplaran las penas infernales y las alegrías celestiales, con el fin de incitarlos a buscar su salvación. Salvo estas excepciones, el sueño ya no era portador de futuro o de la salvación. En consecuencia, los sueños se concentraron más en la conciencia del soñador que en su mensaje. Se consideró que los especialistas en desciframiento y la oniromancia, eran innecesarios pues cualquier adulto debía capaz de interpretar sus propios sueños. Sinesio de Cirene (un filósofo neoplatónico del siglo IV d.C. convertido al cristianismo) sostuvo que es imperdonable que un hombre de 24 años aún necesite de un traductor de sus propios sueños.[3] A ello debe agregarse la reticencia del primer cristianismo a las imágenes divinas: no se sabía bien cómo imaginar a Cristo, si bajo la forma de un hombre joven y luminoso o bien como un anciano de alta estatura vestido de blanco; en total, había dudas acerca de cómo reconocerlo. Solo poco a poco

2. Le Goff, Jacques, «Le christianisme et les rêves», p. 291.

3. Stroumsa, Guy G., «Dreams and visions in early Christian discourse», p. 194.

se abrió paso una vía de tales representaciones. En síntesis, los sueños «verdaderos» se hicieron excepcionales. Debió aparecer entonces una nueva élite de soñadores quienes, por sus condiciones excepcionales podían ofrecer una experiencia onírica relevante: eran los Padres del desierto. Es verdad que el número de estos ascetas era grande pero al menos era un conjunto cerrado, un grupo prestigioso y ejemplar que había anunciado su voluntad de devenir ángeles. Debido a ello, se convirtieron en soñadores de excepción y fueron grandes productores literarios y pastorales de relatos oníricos.

Este nuevo proyecto de sí mismo era una innovación absoluta de la antigüedad tardía. Para irrumpir, debió diferenciarse de otros movimientos de la época que también intentaban revivir la antigua actitud cristiana de renuncia al mundo para retornar a Dios. Entre estos grupos existía una comunidad de hombres que habían renunciado a su residencia original, pero que aún no marchaban al desierto ni se recluían en cenobios, sino llevaban una vida próxima a la iglesia, se agrupaban en pequeñas comunidades e incluso tenían la opción de poseer propiedades. Se llamaban a sí mismos «hermanos» pero su nombre corriente en la iglesia era οἱ ἀποτακτισταί, *apotaktistaí*, «los renunciantes» (proveniente del adjetivo ἀπότακτος, *apótaktos*, «reservado, guardado»). A pesar de esta «renuncia» ellos mantenían un género de vida fuertemente atado a las comunidades tradicionales. Pero algo nuevo estaba surgiendo cuando el año 271 d.C. san Antonio inició su rudo camino ascético, algo cuya celebridad se incrementó el año 305 d.C. el momento en que este eremita rompió su período de 20 años de auto-confinamiento. Para este nuevo tipo de hombre, dispuesto a abandonar por completo su rol en el mundo para enlistarse en una ciudadanía que está en el cielo, la sociedad respondió con un nuevo nombre: *monachós*, «el que vive solo». El término no era totalmente desconocido en griego y se lo puede encontrar entre las corrientes neoplatónicas de la época, pero esta vez designaba una renuncia mucho más radical. Hacia el año 324 d.C. el término designa ya a un personaje socialmente reconocido, pues aparece por vez primera en un documento oficial.[4] Su primera instancia en un documento eclesiástico se encuentra un poco más tarde, en un comentario a los *Salmos* hecho por

4. Judge, E.A., «The earliest use of "monachos" for "monk"», p. 72. Este párrafo acerca de la historia del término debe mucho a este autor.

Eusebio de Cesarea, el año 330.[5] Hasta el momento de la muerte de san Antonio, el año 356, el público parece haber usado de manera indistinta los términos *apotaktikos* y *monachos* para referirse a ambas clases de individuos. Pero entonces Atanasio y otros iniciaron una campaña destinada a reservar el nombre *monachós* a aquellos que han adoptado una renuncia radical. En tiempos de san Jerónimo era ya impensable que un monje no fuese anacoreta o cenobita y el único término latino disponible para ellos era *monachos*, «solitario»; por eso a san Jerónimo le enfurece que se aplique este nombre a aquellos que finalmente llevaban una vida bastante mundana, participando en cuestiones civiles y religiosas, ocupando incluso altos cargos. Gradualmente esta campaña tuvo éxito y en adelante el término *monachos* indicó solo un tipo de hombre particular que había renunciado por completo al mundo y que lo hacía visible portando un atuendo excepcional que Evagrio describe simbólicamente[6] y que estaba cuidadosamente prescrito para los habitantes de los monasterios.

Los monjes representaban una humanidad excepcional instalada en un sitio donde no debía encontrarse ningún ser humano: el desierto. Su retiro al desierto siguió varias modalidades: hacían una vida solitaria, como San Antonio, o bien seguían una vida semieremítica, como en las comunidades de Nitria y Escetes, o bien llevaban una vida comunitaria, como en los monasterios fundados por Pacomio.[7] Las razones de este inusual desplazamiento eran múltiples y complejas. Sin duda desde el punto de vista individual era aceptar la invitación hecha por Cristo pues el individuo admitía consagrarse a Dios renunciando a cualquier otra preocupación mundana. Llamaban a esto «simplicidad», esto es, no tener el corazón dividido entre el mundo material y la búsqueda de algo inmaterial. El individuo era un expatriado que al emigrar mostraba su fortaleza anímica para, en tierra inhóspita, prepararse como un combatiente de Cristo. De hecho, había elegido como destino el desierto, un lugar de asociaciones inmemoriales en la

5. «Estos son raros —escribe Eusebio— es por eso que han sido llamados, según Aquila, monogeneis, asimilados al Hijo Monogènes de Dios...», citado en Guillaumont, A., «Aux origins du monachisme chrétien», p. 47.

6. Lo hace en el prólogo a su obra «El monje: un tratado sobre la vida práctica», *Evagrius of Pontus, The greek ascetic corpus*, pp. 95-96.

7. Rubenson, Samuel, «Asceticism and monasticism», pp. 644-645. A lo largo de nuestro texto nos referiremos a las tres modalidades, pero con un énfasis mayor en los eremitas, los solitarios.

tradición judeocristiana. En efecto, en el Antiguo Testamento, el desierto es el lugar donde el pueblo hebreo toma conciencia de la llamada de Dios; es también el lugar en el que Dios ha puesto a prueba a su pueblo, Israel. En el Nuevo Testamento, es el sitio al que el Espíritu envió a Cristo para ser tentado. San Jerónimo por ejemplo expresa esa alta valoración simbólica presentando al desierto como el lugar donde la luz es más clara, la pobreza más dichosa, donde la fatiga garantiza la victoria, la fe no deja sentir el hambre y la cercanía de Cristo cancela las privaciones y la desolación.[8] Sin embargo, en un plano más humano el desierto significaba «exclusión», un sitio ocupado solo por delincuentes, marginados, bestias y demonios. La huida al desierto se convirtió en una de las creaciones más originales y perdurables de la antigüedad tardía y en cierto modo era la manera más extrema de mostrar la oposición entre el cristiano y el mundo.

La partida al desierto tenía algo de búsqueda personal pero también tenía algo de batalla colectiva contra el mal. De batalla, porque el desierto era la morada particular de los demonios y enfrentándolos en su propio reducto, estos perdían terreno. San Antonio, el fundador del movimiento anacoreta se refiere a una aparición que había tenido tal vez en un sueño: una figura alta, que se identificó a sí mismo como Satán, deseaba presentar una queja: estaba cansado de que los monjes lo atormentaran día y noche con sus oraciones y más aún, que haciéndolo en el desierto, su propia morada, lo convirtieran en un vagabundo sin residencia: «ya no tengo lugar —ninguna ciudad, ningún arma—, hay cristianos en todas partes y aun el desierto está lleno de monjes».[9] Tal lucha contra el mal no era librada a título personal sino a nombre de la humanidad entera. Con sus oraciones, el monje erigía una barrera y cuidaba los muros de la fortaleza espiritual que permitía a los cristianos comunes proseguir sus vidas cotidianas. Sin esas plegarias la humanidad asediada no tendría respiro posible: «Adquiere el espíritu de paz —decía el Abba Serafín a su discípulo— y miles en torno tuyo serán salvados».[10] La lucha en el desierto estaba obsesionada con los demonios y la demonología, la cual es fundamentalmente una creación del cristianismo del

8. «Desierto», *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Tardía*, vol. I, p. 583.

9. Citado en Harmless, William, *Desert Christians*, p. 86.

10. Citado en Ware, Kallistos, «The way of the ascetics: negative or afirmative», p. 8.

siglo III D.C. Pero en sentido inverso, ahí mismo en el desierto, se ponía en juego el optimismo cósmico que anima al cristiano: Cristo ha vencido al reino de Satanás y este carece de poder, no importa qué tanto ruido haga: «Nuestro enemigo, aunque no es capaz de hacer nada, lo mismo que un tirano que ha perdido su poder, no permanece quieto sino que provoca amenazas, incluso si estas son únicamente palabras».[11] El monje era pues valioso por lo que hacía y valioso simplemente por ser monje.

Para enfrentar esta batalla el solitario debía movilizar toda su persona física y espiritual a fin de transformar profundamente su modo de vida. Ningún hombre habría podido lograrlo estando solo, pues era preciso acumular saber y experiencia. Esto otorga un sentido más amplio a la huida al desierto: no era un simple escape individual de los asuntos mundanos sino resultado de una búsqueda religiosa y filosófica. Es verdad que en un primer momento un gran número de anacoretas eran campesinos egipcios iletrados, pero muy pronto el anacoretismo se presentó como una filosofía inspirada en cierto modo en las escuelas helenísticas, es decir en la búsqueda de una vida contemplativa, basada en una intensa lectura e interpretación de los textos sagrados. No era pues simplemente una multitud de iletrados huyendo de la opresión o en busca del fanatismo, sino un movimiento colectivo que encontraría afinidades con algunos principios de las filosofías paganas, especialmente el estoicismo. Por ello, salvo aquellos que se internaban tan profundamente en el desierto que solo se codeaban con bestias, el resto de los anacoretas practicaba algunas formas de vida asociativa. En esa comunidad, como en toda agrupación humana, había por supuesto una vida material y ciertas relaciones comunes: era desde luego indispensable aprender un oficio mediante el cual sostener sus precarias necesidades, el vestido y la comida. Con frecuencia tejían canastas y otros enseres y algunos de ellos practicaban la caligrafía y ganaban su sustento como escribas. Debían hacer viajes regulares a los pueblos cercanos para intercambiar sus productos y proveerse de alimento. Poseían cierto prestigio local: la literatura del desierto los exhibe fungiendo como mediadores en los pleitos vecinales, haciéndose préstamos entre sí y hasta siendo propietarios de algunos animales, pero todo esto era considerado un riesgo grave para sus propósitos. Aun llevando una vida solitaria en su celda, se visitaban

11. Atanasio, *Vida de San Antonio*, 28.

entre sí con alguna regularidad (aunque se sugería que estas visitas fueran muy espaciadas). Todos ellos se reunían los fines de semana para celebrar la misa, la *synaxis*, y aprovechaban para intercambiar experiencias, dudas e incertidumbres. Aunque era una comunidad muy laxa, cierta autoridad era necesaria porque llegaba a haber conflictos entre los anacoretas: podían resentir odio o envidia entre sí, esparcir rumores maliciosos unos de otros o bien conspirar contra otros monjes. Llegamos a percibir, por ejemplo, que se quejan de la impericia de sus directores espirituales, o bien los consideran una mala influencia.

Pero más allá de estas formas mínimas de convivencia, el fundamento de la comunidad se encontraba en una jerarquía espiritual obtenida por la sabiduría, la virtud, los logros de la vida ascética y la reputación que ello producía. Los recién llegados, con frecuencia jóvenes e inexpertos, buscaban la protección de algún solitario más experimentado que les servía de guía espiritual. Gran parte de lo que sabemos de sus vidas depende justamente de esa enseñanza directa, verbal, de individuo a individuo, mediante la cual un anciano instruye a sus discípulos, o en que un monje transmite a otros el conocimiento de un tercero. Las recopilaciones de esta pedagogía verbal son los llamados *Apotegmas de los Padres del desierto*.[12] En efecto, los apotegmas son relatos breves y con frecuencia contundentes que transmiten oralmente una enseñanza, un valor o un principio mediante la palabra o mediante el ejemplo dado por un «anciano». Estos dichos del desierto no se proponen transmitir un principio general, ni organizar una doctrina, sino transmitir de manera directa, mediante una palabra deslumbrante, una situación vivida o incluso una anécdota memorable, aquello que debe alojarse en el recuerdo y en la imaginación del que la recibía. Esta es una espiritualidad de la memoria. En esta clase de instrucción, el papel del anciano es crucial: se le suele llamar «padre», Abba, en el sentido de «dador de la vida» debido a que, por su experiencia personal era capaz de discernir en cada momento las palabras adecuadas susceptibles de devolver la vida al principiante vacilante o desesperado. Seguramente estos dichos circularon durante mucho tiempo de la boca al oído y se conservaron en la memoria individual, probablemente en lengua copta antes de

12. En este trabajo haremos uso de la llamada «Colección sistemática» y de la llamada «Colección alfabética».

ser transcritos al papel, esta vez en griego.[13] La expresión con que se les conoce actualmente, *Apotegmas*, no era entonces la más común y los términos «lógos» λόγος, «palabra», su plural, λογοί y «rhema», ῥῆμα, «dicho», «discurso», eran los más comunes. Estos relatos aún conservan rastros de este origen verbal: frecuentemente inician con expresiones como «hermanos, voy a contarles aquellas cosas que escuché...»; o bien concluyen así: «estas cosas me las dijo el hermano...».[14] No es posible saber con exactitud la fecha o el lugar en que estas recopilaciones fueron realizadas por vez primera, pero la frecuencia con la que aparecen ciertos nombres propios sugiere que debió hacerse entre los años 330 y 460 d.C., en torno al desierto de Escete. Los temas contenidos en estos dichos cubren muchas dimensiones de la vida de los anacoretas, pero el principio básico era siempre uno: mantener la simplicidad, esto es, la absoluta dedicación a Dios que como veremos tiene un aspecto sobrehumano.

La ascesis

En la historia de las prácticas de la subjetividad en occidente la emergencia del cristianismo es un momento decisivo.[15] En efecto, el significado fundamental de la presencia de Cristo era aportar a la humanidad un mensaje de salvación: cada individuo puede encontrar el camino de retorno a Dios. Para ello, la doctrina ofreció un conjunto de textos que contenían la palabra y la alianza divina, es decir, una serie de dogmas que indican lo que place a Dios y que el individuo debe adoptar como verdaderos para orientar su vida. Pero estas verdades reveladas han sido dirigidas a una creatura imperfecta. Por una parte, debe esta imperfección a una falta heredada, a un pecado original debido al acto sexual humano que lo hace existir como hombre. Sin duda el sacramento del bautismo puede cancelar esta mácula original pero no elimina del todo aquella imperfección: en el fondo del ser humano subyace inevitablemente una vulnerabilidad que amenaza con

13. La extensión geográfica del anacoretismo explica que el registro de estas colecciones de dichos del desierto se conserven en copto, siríaco, armenio, griego, latín y más tarde en algunas lenguas eslavas.

14. Gould, Graham, *The desert Fathers on monastic community*, p. 20.

15. Michel Foucault dedica a ello la segunda parte de los cursos en los años 1979-1980 publicadas bajo el título de *Del gobierno de los vivos*.

extraviarlo. Escondida en lo profundo de sí mismo existe una propensión al mal, a la desviación, contra la cual deberá luchar toda su vida. Por eso la noción de «pecado» tiene la dimensión metafísica de «traición a Dios, a su palabra de salvación» que le ha sido ya ofrecida. El cristiano nunca puede estar seguro de que su flaqueza no le haga perder ese camino de retorno.[16] La salvación está a su alcance pero requiere ser lograda actuando sobre sí mismo, atravesando toda su vida un camino lleno de dudas y peligros. La salvación es aquello que se obtiene mediante un duro proceso de elaboración de sí, de ascesis, esto es, de ejercicio sobre el cuerpo y sobre el alma que le permitirá luchar contra un mal depositado en lo más íntimo de sí mismo.[17] Este es el trayecto que los exiliados del desierto se han propuesto recorrer.

Al proceso que lleva a la transformación del «yo» lograda en medio del fragor de la batalla contra el mal, lo llamaban ascesis, ἄσκησις, el duro trabajo de ser monje. En su sentido general, ascesis significa «preparación», «entrenamiento» y cubre un rango de significados asociados con «práctica», «ejercicio», ἡ μελέτη, *melétē*, o bien con γυμνάξω, *gimnázō*, término que sugiere una preparación atlética.[18] Ascesis es entonces entrenamiento —físico y espiritual— preparatorio. En la cristiandad temprana, la ascesis parece estar compuesta de dos elementos esenciales: la *anachoresis*, aislamiento, y la *enkráteia*, o auto-control. La primera, llamada «exilio voluntario» por Evagrio Póntico, corresponde al

---

16. «Por vez primera en la historia, el miedo respecto de sí mismo, el miedo a lo que uno es —y de ningún modo el miedo al Destino y de ningún modo el miedo a los decretos de los dioses— está creo anclado en el cristianismo a partir de la transición de los siglos II y III y tendrá, como es evidente, una importancia absolutamente decisiva en la historia de lo que podemos llamar la historia de la subjetividad, es decir la relación de sí consigo, el ejercicio de sí sobre sí y la verdad que el individuo puede encontrar en el fondo de sí mismo». Foucault, Michel, *Del gobierno de los vivos*, p. 156.

17. «Creo que el gran esfuerzo y la singularidad del cristianismo, que a no dudar explican su desarrollo y su permanencia, consistió en disociar salvación y perfección». *Ibíd.*, p. 295.

18. «La etimología de los términos griegos ἀσκήο, «ejercitar», ἄσκησις, «entrenamiento», y ἀσκητές, «aquel que practica», permanece oscura. Homero usa el término para expresar un trabajo artístico o técnico. La palabra tuvo un gran éxito en los dominios del ejercicio físico, en la preparación intelectual y en el culto religioso. Entre los Padres apostólicos y los Apologetas del siglo II, los cristianos no fueron llamados ἀσκητές sino ἀθλητής, atletas». No fue sino con Orígenes y Clemente de Alejandría que el término tomó un significado propiamente cristiano. Spidlik, Thomas, «The spirituality of Christian East», p. 179.

distanciamiento de todo vínculo humano, pues muy pronto se descubrió que este combate espiritual era imposible en las condiciones de la vida ordinaria. El segundo, el auto-control significa que el solitario quiere recobrar el poder sobre aquello que convulsiona su vida, sobre las pasiones que acosan sus sentidos y sobre los pensamientos que agitan su mente. Ambos, aislamiento y auto-control tienen un propósito común: alcanzar la paz interior, la imperturbabilidad del «yo», un fin que ya encontramos entre los filósofos estoicos llamado ἡ ἀπάθεια, *apátheia* «ausencia de pasiones, insensibilidad» Este estado será la culminación del trayecto que permitirá al solitario «contemplar la esencia divina» según Evagrio o «recibir la gracia de Dios» según Juan Casiano. Conocerse a sí mismo para encontrar el camino hacia Dios, este es el sentido de esta espiritualidad. Pero este auto-conocimiento solo se logra mediante un permanente cuidado de sí mismo, una tensión espiritual extrema. La actividad del cristiano del desierto parte entonces de un descubrimiento básico que había sido hecho por las filosofías helenísticas: que a través de la introspección, del control de las exigencias del cuerpo y los deseos era posible crear un hombre nuevo, lo que en el caso de los solitarios significaba encontrar nuevamente al «yo» de la gloria de Adán, antes de la caída. Por eso el ascetismo no es entre ellos un fin sino un medio, una forma de ofrecer, para el agrado de Dios, un «yo» renovado. Puesto que en algunas doctrinas el hombre ha sido creado originalmente bueno, esta transformación es un retorno a la naturaleza verdadera, tal como nos fue otorgada en el origen y que ha sufrido una distorsión profunda.

Naturalmente, semejante transformación espiritual enfrentaba grandes obstáculos. Desde una perspectiva general puede decirse que el solitario debía luchar contra sí mismo y luchar contra lo que le rodeaba. La primera, la batalla contra sí mismo tenía también dos frentes: en el plano físico contra su cuerpo y en el plano espiritual contra sus pensamientos y su alma. La disciplina del cuerpo consistía en extirpar la dependencia excesiva de la comida y del sueño mediante el ayuno (ἡ νηστεία, *nesteía*, νῆστις, «el que ayuna», en griego, *ieiunium*, *ieiunus*, en latín) y la vigilia. En nuestros días suele diferenciarse entre un ascetismo natural y un ascetismo antinatural: el primero solo busca reducir la vida física a la mayor simplicidad posible; el segundo busca formas específicas de mortificación que llegan al sufrimiento corporal, es decir que parecen contener oculto un odio al cuerpo, a pesar

de que es también una parte de la creación de Dios.[19] Los anacoretas parecen estar del lado de la guerra al cuerpo, porque su objetivo era convertirlo en instrumento voluntario del alma. Los Padres del desierto alcanzaban logros inconcebibles en el ayuno y parecen haber llegado a la conclusión de que el cuerpo es una suerte de dispositivo automático capaz de funcionar largo tiempo bajo un régimen de alimentación mínima. Es cierto que con sus ayunos, el anacoreta se colocaba en situación de compartir la dura suerte de la humanidad hambrienta pero ese rigorismo extremo ¿no podía transformarlo en una bestia? El hambre es una necesidad poderosa y en sus extremos lo humano y lo bestial pueden llegar a confundirse. El intervalo entre la hambruna y la gula será una de las preocupaciones mayores en el desierto.[20]

Pero si la lucha contra el cuerpo podía ser dolorosa, el combate espiritual era mucho más arduo, porque el solitario debía hacer frente en su fuero interno a sus pensamientos, sus pasiones y sus sueños. Macario la llamaba «la guerra invisible». ¿De dónde provienen esas pasiones y esos pensamientos? Ante esta pregunta el primer monacato recurrió indistintamente tanto a su herencia filosófica como a su concepción teológica acerca del destino del hombre. En efecto, en una tradición que encuentra en Evagrio Póntico su mejor representante, el cristianismo del desierto llegó a la conclusión que las pasiones y los pensamientos tienen tanto un origen interno (en el alma, pero especialmente en la memoria), como un origen externo en las insinuaciones que los demonios prodigan a los monjes. Concentrémonos por ahora en esto último. Viviendo en el desierto, la lucha contra los demonios fue colocada en el centro de la identidad moral. Los historiadores modernos del monacato suelen prestar poca atención a la acción demoníaca, simplemente porque hoy es una forma anticuada de superstición. Pero en el desierto su presencia era ineludible. Desde luego afectaba a la subjetividad porque esa lucha contra un enemigo aparentemente externo se convertía de inmediato en un conflicto interno en el que se constituye como individuo moral. La subjetividad del solitario, la conciencia que se hace de sí mismo, la manera en que se interroga y triunfa o se pierde, es inseparable de la demonología que debemos por tanto examinar.

---

19. Ware, Kallistos, «The way of the Ascetics: negative or affirmative», p. 9.
20. Brown, Peter, *The body and society*, p. 220.

La creencia en los demonios no era una invención de estos monjes pues estos no hacían más que prolongar creencias populares que les antecedían. Entre la gente de la antigüedad estaba muy difundida la certeza en la existencia real de estos espíritus malignos para atribuirles toda clase de desgracias como terremotos, plagas o enfermedades. No obstante, la irrupción del cristianismo también representó una reconfiguración de este mundo sobrenatural. En efecto, en la antigüedad pagana los «demonios» eran potencias intermedias, lo mismo buenas que malas y por ejemplo un sueño enviado por un *daímon* podía ser muy positivo. Las cosas cambiaron en el mundo de Cristo: las potencias buenas fueron convertidas en ángeles y las malas en demonios (en el sentido de «diablos», seres diabólicos). Las nociones griegas de ὁ δαίμων, *daímon* «genio» y ὁ ἄγγελος, *ángelos*, «mensajero», que antes se recubrían parcialmente, fueron ahora frontalmente opuestas:[21] con su «diabolización», la intercesión de esos entes intermedios no podía ser más que negativa. Muchos de los sueños se convirtieron en insinuaciones de Satán. En el desierto esta tradición nació con el mismo san Antonio y las célebres tentaciones que padeció. Desde entonces quedó claro que, aun si son enemigos de la humanidad entera, los demonios desean con todas sus fuerzas combatir a los monjes. ¿Por qué? Porque estos, en su humildad, su obediencia y su paz interior son exactamente lo inverso de aquellos. Los diablos son «amargos» —escribe Evagrio— «porque en ellos domina la cólera, el rencor y el resentimiento por su caída».[22] Ellos desean impedir que reviva la unión perfecta del cuerpo y del alma, como era en el momento de la creación, que es el objetivo perseguido por los monjes, por ello se afanan en escindir la unidad del «yo» (en lengua griega el verbo διαβάλλω, *diabállō*, significa justamente «desunir, dividir» y διάβολος es «el que desune»), recluyendo al hombre en su naturaleza corporal, atándolo a sus cadenas físicas y pasionales.

Los demonios son enemigos esencialmente externos pues poseen un cuerpo físico, real, pero diferente al cuerpo humano, lo que les impide penetrar en el interior de los hombres, privilegio que corresponde solo a Dios. Los cuerpos de los demonios no son ni grandes ni pequeños y tienen forma y color, pero poseen la

21. Erny, Pierre, *Les chrétiens et le rêve dans l'antiquité*, p. 112.

22. Evagrio Póntico, citado por Guillaumont, Antoine, *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, p. 208.

capacidad de modificarse a voluntad. Debido a su composición corporal son imperceptibles a la vista pero despiden un olor nauseabundo que unas pocas personas, por la gracia que Dios les ha otorgado, logran percibir. Por ello, cuando aparecen a los seres humanos no pueden hacerlo con sus propios cuerpos, sino solo adoptando la apariencia de cuerpos prestados. El diablo no es ni hombre ni mujer, pero puede presentarse como uno u otra, aunque desde luego los cuerpos femeninos o los cuerpos de los adolecentes pueden incitar una batalla más dura de librar para el durmiente. Sus cuerpos tampoco son fríos ni calientes pero cuando desean afligir a un soñador aplican sus manos heladas sobre la cabeza, provocando con ello sueños perversos. Visitan con frecuencia a los durmientes pero, ¿cómo reconocer si un sueño ha sido inspirado por un espíritu bueno o malo? Es sencillo, por su contenido: los malos espíritus son ruidosos y aparecen gritando, rompiendo, provocando disturbios lo mismo que los jóvenes humanos malévolos y es por eso que provocan temor, confusión y desorden al día siguiente, en el individuo atacado.[23]

Debido a su incapacidad de penetrar en el fuero interior, los demonios no pueden hacer otra cosa que vivir acechando todos los gestos y los comportamientos del solitario, a fin de detectar cualquier negligencia que les permita deslizar sus peligrosas insidias. El diablo vive la vida miserable de un espía en territorio ajeno. Pero su acechanza crea para el monje todo el contexto de su vida moral, porque ese haz bárbaro de energía irascible e ignorancia frustrada no puede tener éxito sino a condición de que la turbulencia del alma atacada le otorgue asilo. De modo que la existencia diabólica no excluye la responsabilidad del monje: el estado del alma de este puede otorgar la victoria a un enemigo de suyo impotente. De ahí la necesidad de establecer una vigilancia permanente sobre todos los gestos, los actos corporales, sobre la calidad de los pensamientos, vigilancia que se realiza durante la vigilia y se prolonga durante el sueño. Así, la lucha originalmente exterior, se desplaza en gran medida al fuero interno. Más aún porque, habiendo renunciado a todo vínculo material, el monje difícilmente puede ser atacado por las riquezas materiales y por tanto quedan dos ámbitos posibles de tentación: o bien son otros monjes, cuando ha elegido la vida cenobítica, o bien si es anacoreta no pueden torturarlo sino sus propios

23. Harmless, William, *Desert Christians*, p. 87.

pensamientos. Este último, por ejemplo, tiene como uno de sus principales puntos débiles su propia memoria: el recuerdo de los lazos familiares y materiales que ha dejado atrás, el lamento por las comodidades perdidas, el arrepentimiento por la dura elección de vida que ha hecho. Los demonios aprovechan esta coyuntura para sugerir pensamientos «simples» o directos del tipo «¿para qué abandoné a mi familia?», pero también susurran al oído sugerencias más elaboradas e insidiosas por ejemplo que el ayuno provoca daños intestinales, desequilibrio físico y envejecimiento prematuro, mientras que el consumo de vino (que le está vedado al monje) fortalece la potencia viril y evita los males del hígado. Cuando estos pensamientos apasionados emergen, el monje puede estar seguro que se trata de ideas que no provienen de su naturaleza humana, sino de las sugerencias diabólicas, porque —asegura esta tradición— nuestra naturaleza es conocer a Dios y el intelecto por sí mismo no admitiría estas desviaciones que son instigadas por los diablillos. La tarea espiritual del solitario consiste entonces en saber discriminar entre los pensamientos que provienen de Dios y las pasiones que se originan en Satán. Para ello debe cultivar una cierta disposición interior que oriente su vida hacia el bien, el valor y la alegría, evitando la desesperación, la turbación y el miedo, porque estos últimos predisponen al alma a sufrir los ataques enemigos. El solitario es aquel que enfrenta al mal en un combate frontal que, según Evagrio, aunque tiene lugar en el interior del individuo, posee en realidad una escala cósmica: el Bien enfrentado al mal.

En el primer monacato no existía una concepción unificada de la composición del alma que debe resistir a las pasiones. Una corriente iniciada por san Antonio consideraba que los seres humanos reciben originalmente un alma equilibrada y que solo cae en la pasión cuando es desestabilizada por los influjos diabólicos provenientes del exterior. Existía, sin embargo, otra corriente representada por Evagrio y Casiano que hacía suya una concepción platónica del alma y por tanto consideraba que estaba compuesta de tres partes: una parte racional, una parte concupiscente y una parte irascible.[24] Ciertas pasiones como la gula

24. Como hemos visto en un capítulo previo, en la doctrina de Platón cada una de estas partes tiene un origen diferente: la parte racional ha sido creada por el Demiurgo y es divina, las partes irascible y concupiscente eran obra de las potencias inferiores. Solo la parte racional es inmortal mientras las restantes,

o la fornicación provienen de la parte concupiscente, pues tienen su origen en la carne: Evagrio las llama «pasiones corporales». Otras pasiones como la ira o la envidia provienen de la parte irascible y Evagrio las llama «pasiones del alma», pues descansan en la relación con otros individuos. Obviamente, la parte racional no está dominada por ninguna pasión, pero puede resultar afectada por alguna de ellas. Probablemente asociada a esta concepción del alma Evagrio elaboró una lista de ocho pasiones o «pensamientos» genéricos que son: la gula, la fornicación, la avaricia, la tristeza, la cólera, la acedia, la vanagloria y el orgullo. Esta enumeración tuvo un futuro muy brillante: retomada y luego reducida por Juan Casiano y Gregorio el Grande, ella condujo a la lista de los siete pecados capitales que prevaleció durante toda la iglesia medieval. Era una gran novedad espiritual. Sin duda existían antecedentes en la literatura judeocristiana en la cual aparecen bajo la bajo la forma de breves listas de pecados. Quizá Evagrio se inspiró también en las faltas que enumera Orígenes, su maestro, pero las de este son listas «abiertas», es decir, carecen de sistematicidad. En Evagrio, por el contrario, esa enumeración corresponde a una suerte de progreso espiritual pues las pasiones de la gula y la fornicación son los primeros obstáculos que el asceta debe enfrentar y a medida que avanza, las pasiones parecen menos espectaculares pero son más insidiosas hasta culminar en el orgullo, pasión que amenaza a aquellos que creen haber triunfado de las pasiones previas.

A diferencia de la filosofía estoica, aquí las pasiones no provienen del mal uso de un juicio que confunde algo indiferente con un imaginario bien; en el desierto, las pasiones provienen de que los demonios han logrado conmover las partes irracionales del alma que el anacoreta ha sido incapaz de domesticar. Este no es responsable de las insinuaciones que los demonios le susurran al oído pero sí lo es de la manera en que les da cabida y se comporta ante ellas. Cuando esas sugerencias lo penetran pueden afectar al intelecto haciéndolo víctima de imaginaciones perversas y desordenadas. Sin embargo había un punto en el que todos estaban de acuerdo: las pasiones son enfermedades del alma y el ana-

---

destinadas a la procreación, se extinguen con la muerte del cuerpo. Esta concepción del origen separado tenía su réplica en Severo, quien afirmaba que «el hombre es obra de Dios de la cintura para arriba y obra del diablo más abajo». Citado en Lacarrière, Jacques, *Los hombres ebrios de Dios*, p. 39.

coreta es capaz de contenerlas a través de una vigilancia permanente de sus pensamientos. Esta es su tarea: recobrar su poder sobre aquello que lo convulsiona hasta alcanzar un estado de serenidad en el mismo dominio en el que la mayoría de los hombres fracasa: el territorio de sus pasiones impuras.

Entre todos esos pensamientos que lo acosan, aquellos que se refieren al impulso sexual parecen ser uno de los más poderosos. Resultaba natural que la sexualidad se convirtiera en un «ideograma privilegiado» de la salud del alma.[25] El deseo sexual y la turbulencia que provoca son indicativos de que en el fuero interno se agitan emociones indebidas, comenzando por el hecho de que el corazón afectado no está concentrado en el reino de Dios, pues desea otro cuerpo humano, otro ser. Aún peor, la persistencia de esas fantasías eróticas especialmente durante el sueño revela que en alguna parte del corazón de difícil acceso se oculta un pensamiento que se niega a salir a la luz y amenaza con tornar imposible la pureza del corazón a la que se aspira. ¡Y pensar que la sexualidad parece coextensiva con la naturaleza humana!

Es cierto que la sexualidad no era la primera preocupación de los Padres, lugar que estaba ocupado por el hambre: «la más amarga lucha del asceta en el desierto no era tanto el combate contra la sexualidad sino contra su vientre».[26] Pero hay que reconocer que, después del alimento, el sexo ocupaba el segundo papel más relevante entre las pasiones indóciles. Según san Antonio es una prueba difícil de vencer: «Aquel que desea vivir en la soledad del desierto se encuentra liberado de tres formas de conflicto que son fuente de distracción espiritual: escuchar, hablar y ver [...] pero le resta una fuente de conflicto: la fornicación».[27] Recordemos que Evagrio había colocado la fornicación en segundo lugar entre la lista de los ocho malos pensamientos, apenas detrás de la gula. Por la frecuencia y la tenacidad que mostraba, la sexualidad merecía ese sitio de privilegio. Afectaba al monje durante la vigilia, pero sobre todo en los sueños; como cabe esperar era una de las insinuaciones diabólicas más recurrentes. Algunas veces los seres malignos atacaban mediante simples pensamientos pero también podían provocar físicamente mediante cosquilleos en la entrepierna o bien excitando otros sentidos. Viviendo en la continencia, lo solitarios

25. Brown, Peter, *The body and society*, p. 232.
26. *Ibíd.*, p. 218.
27. Antonio, 11, *The sayings of the desert Fathers. The alphabetical collection*.

veían visiones que podían adoptar la forma de mujeres o bien de jovencitos seductores: la mayoría de los monjes no fueron tan afortunados como el Abba Elías cuyo sueño fue que era castrado por los ángeles quienes de este modo lo aliviaron para siempre del deseo.[28] Veremos pues a las visiones eróticas nocturnas entre uno de los grandes retos del progreso espiritual.

Praktiké, ἡ πρακτική (la ciencia práctica). El período de la lucha consigo mismo

Una vez conocidos los asedios más importantes cabe entonces preguntarse ¿cuáles son los medios de resistencia? Estos no son otra cosa que las prácticas con las que el asceta busca la transformación de sí mismo. Evadir las pasiones quiere decir alterar el «yo» de tal manera que, por la renuncia, cese el miedo que domina al común de las personas. En efecto, el ascetismo empieza por perder el miedo a extrañar lo que puede ser perdido: asceta es aquel que no tiene miedo y por ello es interiormente libre. Su principio es sencillo: si no queda nada por perder, entonces se es libre. Desde luego esta autarquía absoluta tenía importantes antecedentes de los que quizá el más llamativo fueron los filósofos cínicos, quienes adoptaron el desprendimiento y la pobreza absoluta como un camino a la serenidad y la felicidad.[29] En sentido general, el ascetismo significa pues una liberación de las ataduras del individuo común y por ello se inicia con la anachóresis, un distanciamiento material y emocional de todo y de todos. La soledad permite entonces una concentración de las fuerzas interiores y un dominio profundo de sí mismo. Está inevitablemente ligada a los pensamientos y las pasiones propias, porque es lo único que el solitario lleva consigo. El ascetismo no es pues ni castigo, ni sufrimiento, ni tampoco recompensa, sino una manera de prepararse a sí mismo para cumplir el propósito que se ha establecido en la vida: ofrecerse a Dios. Sin embargo, el caso paradigmático

28. El Abba Elías había abandonado un monasterio de mujeres por temor a no ser capaz de contenerse. Tres ángeles se le aparecieron en un sueño y le hicieron jurar que volvería si ellos lograban curarlo de esa pasión. Una vez que hubo jurado, dos ángeles lo tomaron de los pies y el tercero lo emasculó «no realmente sino en el sueño». Palladius, *The Lausiac History*, 29, 4.

29. Y la antigüedad encontraba problemas para diferenciar entre un filósofo cínico y un asceta cristiano.

de san Antonio muestra que el ascetismo es un alejamiento pero también un retorno renovado al mundo humano. Este auto-confinamiento es lo que colocaba al eremita en un sitio aparte: justo porque se había retirado temporalmente era capaz de volver para convertirse en guía de otros; solo porque había probado el silencio del desierto podía ofrecer la luz a sus discípulos.

Los medios de resistencia que el asceta aprendía en el retiro eran, por una parte físicos, y por la otra, mentales. Ambos exigían una acción práctica continua, sin descanso. Sin duda reclamaba la atención del solitario durante el día, en estado de vigilia, pero se continuaba durante toda la noche, en la cual la vida espiritual era aún más intensa y ferviente. Es por eso que han quedado signos de que algunos eremitas deploraban la salida del sol: «¡Oh! Sol, ¿por qué me perturbas? Tú solo te levantas tan temprano para alejarme de la claridad de la luz verdadera».[30]

Comencemos por el lugar donde esta actividad se llevaba a cabo: la celda. Esta es uno de los elementos más característicos de esta clase de vida: el lugar solitario donde el monje busca recogimiento, oración y diálogo con Dios. Permanecer en la celda era probar su voluntad de alejamiento, contrarrestar el deseo de comunión natural con los otros y por tanto era en sí mismo un ejercicio espiritual. Desde san Antonio se sugiere al monje que no abandone nunca su celda pues si lo hace, como un pez fuera del agua morirá, pero espiritualmente. No debía abandonarla ni con motivo de las festividades religiosas públicas, que le eran desaconsejadas pues ahí podía encontrar mujeres. El término «celda» puede recubrir realidades muy diversas pues hubo anacoretas que se encerraron en grutas de bestias, en tumbas abandonadas, en huecos de árboles o en jaulas suspendidas,[31] pero en su sentido más usual una celda estaba compuesta de dos cuartos, uno de los cuales servía como lugar de trabajo y el otro como lugar de oración. Así era en los poblados más célebres de Egipto llamados justamente Kellia[32] y Escete. El mobiliario den-

---

30. Juan Casiano, *Colaciones*, IX, XXXI.

31. Lacarrière, Jacques, *Los hombres ebrios de Dios*, pp. 181 y ss.

32. Kellia es una de las poblaciones emblemáticas de la vida de los eremitas; su nombre significa justamente «celdas». Las excavaciones modernas han descubierto un lugar sumamente poblado donde, en una superficie de ocho kilómetros cuadrados se encuentran más de 600 *koms*, esto es construcciones más o menos importantes. Guillaumont, Antoine, *Aux origines du monachisme chrétien*, p. 80.

tro de la celda era muy modesto pero en él destacaba un taburete bajo llamado «embrimia», donde solía estar sentado mientras trabajaba, que le servía igualmente como almohada y en algunos casos como superficie de apoyo para escribir. Pero lo fundamental era el recogimiento interior: «sentado en tu celda, concentra tu entendimiento».[33] El término que Evagrio elige para «estar sentado» es *hesiquía* (ἡσυχία, «tranquilidad»). Este término es primordial porque indica el estado de paz y contemplación, teoría, θεωρία, que el solitario persigue como fin último. La hesiquía es una parte central del cuidado de sí y de la atención a sí mismo que el solitario debía cumplir. Ahí, el monje debía aprenderlo todo, pero todo sobre sí mismo: «A un joven que expresaba sus dificultades de permanecer ahí, el viejo le respondió, "ve, permanece en tu célula y tu celda te enseñará todas las cosas"».[34] En ese momento inicial de su vida práctica el monje es un «apacible», pero esto no significa que es un inactivo, sino que la suya es una «acción interior», psíquica. Evagrio la llama «vida práctica» pero el que la practicaba era un hombre «contemplativo».

El día y la noche del anacoreta en su celda transcurren entre el trabajo manual, la meditación y la oración; pero este es tiempo de examen y prueba. De prueba porque aunque está solo, combate consigo mismo, con sus recuerdos y con las insinuaciones demoníacas que se empeñan en perderlo. La estrategia de estos diablos es compleja: sus primeras armas son los pensamientos (que Evagrio llama οἱ λογισμοι, *logismoi*) que se refieren a la vida ordinaria que ha abandonado: la familia, las propiedades, la búsqueda del honor, pero si esto fracasa los malévolos buscan atacar al cuerpo, especialmente a través de la comida y la sexualidad, como ocurrió a san Antonio quién recibió la vista de Satán bajo la forma de un adolecente de color.[35] Sin embargo, entre las tentaciones hay una que se refiere específicamente a su aislamiento: es la acidia, ἡ ἀκήδεία, *akēdia*, el aburrimiento, el hastío. La acidia es la amenaza más grande dentro de la celda. Es llamado «el demonio del mediodía»[36] porque suele atacar entre las cuatro horas (las 10 de la mañana) y la octava hora (dos de la

33. Evagrius of Pontus, *The greek ascetic corpus*, «Foundations of the monastic life», 9.

34. Abba Moïse, *Les Apophtegmes des Pères, Collection systématique*, II, 19.

35. A esta presencia tentadora, Antonio replicó: «Eres negro en tu alma y débil como un muchacho», Atanasio, *Vida de Antonio*, 6.

36. «Acidia», *Diccionario Patrístico y de la antigüedad tardía*, vol. I, p. 18.

tarde), cuando el sol parece estar inmóvil, el tiempo parece transcurrir más lentamente y mueve al solitario a divagar: «¿cuánto durará todo esto? ¿Qué estaría haciendo en mi vida pasada?». Tal estado de ánimo estaba asociado, desde la época de Orígenes, a la negligencia e indiferencia. El desánimo que provoca es sin duda un alejamiento de Dios, porque indica una nostalgia: «la acidia es un movimiento durable tanto de la parte irascible como de la parte concupiscente del alma, la primera irritada contra lo que está presente, la segunda ante lo que está ausente».[37] Ante esta amenaza, el asceta no debe descorazonarse y por el contrario debe mantener su celo y su virtud ante los esfuerzos diabólicos que buscan desalentarlo. Para contrarrestarlo, Evagrio sugiere el trabajo manual, la plegaria como ruego de la intervención de Dios y sobre todo la salmodia y la lectura de los libros santos. Todo ello a fin de preservar la libertad intelectual de su alma la cual, de acuerdo a su naturaleza, fue creada para contemplar a Dios: «recogerse en la celda es arrojarse a sí mismo en presencia de Dios y hacer todo lo posible por oponerse a cualquier pensamiento sembrado por el enemigo, porque eso es huir del mundo».[38] Ante las desviaciones que le propone el demonio del mediodía, la tarea del solitario es examinarse a sí mismo para afirmar su concentración en Dios, evitar toda distracción, todo vacío intelectual; esta es precisamente la intensa atención a sí mismo, la vigilancia de sí: «aquel que vive en el recogimiento debe interrogarse a sí mismo en todo momento para saber si ha escapado a aquellos que en el aire, lo retienen, y si se ha librado de ellos mientras aún está en el cuerpo».[39]

El asceta es un combatiente en el plano físico y espiritual. Es por eso que debemos acercarnos a las prescripciones físicas. Las prácticas físicas del ascetismo son bien conocidas: el ayuno y la vigilia. En la dieta del anacoreta eran indispensables el pan, el agua y el aceite (y abstenerse de este último era considerado una severa disciplina). El vino existía entre ellos, pero al lado de la fruta se consideraba un alimento tan excepcional que más bien era una tentación de la vida disipada. Abstenerse de todo ello era la primera de las disciplinas: el ayuno. La privación de alimento

---

37. Escolio a los Salmos, citado por Guillaumont, Antoine, *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, p. 216.

38. Abba Isaïe, *Les Apophtegmes des Pères, Collection systématique*, II, 15.

39. *Ibíd.*, II, 16.

es esencial para la realización de la vida interior por su propiedades de purificación: «practica el ayuno en presencia del Señor cuanto puedas y este te purificará de tus faltas y de tus pecados; el ayuno hace el alma pura, santo el espíritu, expulsa a los demonios y aproxima a Dios».[40] La antigüedad pagana practicaba el ayuno por motivos rituales, medicinales, extáticos o ascéticos, pero el cristianismo lo consideró como una participación en el Misterio pascual de Cristo y como un tiempo de alegría para aproximarse a Dios. Todos los creyentes, en medida más o menos grande, participan en algún momento de esta forma de abstinencia. El ascetismo natural no considera al ayuno como una lucha contra el cuerpo, sino como un instrumento voluntario para sostener al espíritu; el monaquismo del desierto, por el contrario, parece verlo como una oposición al cuerpo: «Si un hombre come una vez al día es un monje; si come dos veces al día podría ser un hombre carnal; si come tres veces al día es una bestia».[41] En consecuencia, las privaciones de alimento no parecen tener fin: por ejemplo, cuando Zózimo encontró en la profundidad del desierto a María Egipcíaca, una cortesana arrepentida que decidió emigrar, esta le cuenta que en el momento de su partida llevaba consigo dos panes y medio que pronto se endurecieron, pero de los cuales comía apenas dos pequeños trozos al día; los panes le duraron 17 años.[42] Naturalmente esto puede pertenecer al reino de la fábula, pero existen otros testimonios en el mismo sentido: «Se cuenta de un anciano que deseó comer un pequeño pepinillo; tomándolo, lo colocó ante sus ojos y no siendo vencido por el deseo, se arrepintió y se castigó por el hecho de haber tenido ese deseo».[43] El ayuno formaba parte del dominio de sí mismo porque el exceso de alimento provoca el surgimiento de otros deseos y pensamientos: «El hambre y la sed consumen los malos deseos».[44] El mismo Evagrio, autor de la opinión anterior, sugiere sobre todo restringir el consumo de agua, siguiendo la opinión de la medicina de su tiempo según la cual la humedad en el cuerpo es el origen de una mayor actividad sexual.

---

40. Evagrius of Pontus, *The greek ascetic corpus*, «Foundations of the monastic life», 10.

41. Abba Efrén, citado por Regnault, Lucien, *The day-to-day life of the Desert Fathers in Fourth- Century Egypt*, p. 65.

42. Lacarrière, Jacques, *Los hombres ebrios de Dios*, p. 178.

43. *Les Apothtegmes des Pères. Collection systématique*, IV, 73.

44. Evagrio Póntico, *Obras Espirituales*, «Exhortación a una virgen», 40.

La actividad exterior del monje era trabajar, ayunar y dormir poco, pero lo más arduo se desarrollaba en una actividad invisible e inaudible que se realizaba en su interior. A esta actividad oculta la llamaban «meditación», meléte (μελέτη), e involucraba todos los pensamientos, anhelos, sentimientos y palabras internas alojadas en el corazón: lo que hoy llamamos «vida interior». Para nosotros, «meditación» parece indicar una actividad serena e impasible; para los anacoretas, en cambio, indicaba un fiero combate: «no se puede ganar la sabiduría sin lucha», escribió Evagrio.[45] Este no está hablando metafóricamente; para él, al inicio de la vida monástica se tiene la impresión de «combatir en la oscuridad de la noche» y se está de tal manera inmerso en la lucha que se pierde de vista el significado básico del enfrentamiento: batirse en nombre de Dios. «No es suficiente creer en Cristo; uno debe también sufrir por él».[46] Luchadores no son solo aquellos cuya ocupación es derribar a otros y ser derribados a su vez porque los demonios también luchan contra nosotros, decía Evagrio. Como todo combate, su consecuencia era fortalecer el alma, formar un sólido discurso interior: «Si el alma conociese solo la dulzura, el descanso y la alegría, se haría negligente con facilidad... solo mediante la experiencia de la amargura puede el alma manifestar libremente su voluntad y volver al Señor».[47] Por ello el paradigma de la vida en el desierto era Job, quien había resistido con gran paciencia el conflicto con Satanás. El término de «ejercicio» no era pues metafórico: es solo mediante el entrenamiento que se alcanza el dominio de sí: «Entrénate como un atleta consumado; con el tiempo uno se convierte en un veterano endurecido».[48]

La meditación estaba compuesta de dos actividades fundamentales: la lectura y la oración. Ambas eran complementarias porque, como lo señaló san Jerónimo, «Cuando oras, tu le hablas al Señor y cuando lees Él te habla a ti».[49] Tal lectura no era intelectual sino «espiritual», porque no tenía como propósito proveer al intelecto con argumentos, ni extraer de ahí una doctrina, sino por el contrario, penetrar en el escrito a base de tenacidad y humildad. Esa lectura no se proponía llegar a ninguna

---

45. Evagrius of Pontus, *The greek ascetic corpus*, «The monk: A treatise on the practical life», 73.

46. Citado en Plested, Marcus, *The Macarius legacy*, p. 37.

47. *Ibíd.*, p. 37.

48. Evagrio Póntico, *Obras Espirituales*, «De la oración», 92.

49. San Jerónimo, *Epistolario*, 124.1.

parte y no terminaba nunca, salvo quizá en las lágrimas, porque según san Jerónimo, «la tarea del monje no consiste en leer sino en llorar».[50] El lector evadía la interpretación literal porque estimaba que los textos evangélicos no eran objeto de estudio, sino de reverencia. Es por eso que Evagrio considera que no es cuestión de instrucción sino de purificación. «Tú sabes —escribió en una carta— que la lectura de las divinas Escrituras sirve grandemente a la pureza porque aleja al intelecto de las preocupaciones del mundo visible del que proviene la perversidad de los pensamientos impuros».[51] La lectura era una forma de asimilación, de interiorización en la memoria.[52] Por ello el acto de leer no escapaba a la concentración de la hesiquía, al espíritu siempre vigilante: «Hay ciertos demonios impuros que se mantienen siempre al lado de aquellos que leen e intentan apropiarse de su intelecto, con frecuencia tomando incluso como pretexto las Escrituras para llevarlos a malos pensamientos».[53]

Con todo, la actividad espiritual más importante que el solitario realizaba en su celda era la oración. Desde luego, la oración tenía una larga tradición desde el origen del cristianismo (lo mismo que en un gran número de religiones) pero en el ambiente monástico, a partir del siglo IV d.C., adquirió una relevancia particular, al punto de que en ese momento florecen obras dedicadas exclusivamente a la oración, de las que el trabajo de Evagrio es un ejemplo.[54] La oración es comunión humilde con Dios. Pero más que ofrecer definiciones, la literatura de los Padres subraya el carácter de diálogo, primero como elevación del espíritu hacia Dios (Evagrio) y luego como petición de bienes convenientes (Juan Damasceno). La plegaria como petición se encontraba entre los recursos más poderosos, porque los anacoretas estaban convencidos que, sin la intervención divina, su combate estaba perdido. Es por eso que Juan Casiano sugiere al anacoreta aplicarse sin cesar con el corazón humilde y contrito a fin de que, en todas las

---

50. San Jerónimo, citado en Alesio, Franco, «Conservazione e modelli di sapere nel medioevo», p. 109.

51. Evagrio Póntico, citado en Guillaumont, Antoine, *Un philosophe au désert*, p. 193.

52. San Antonio, por ejemplo, era analfabeta pero conocía las *Escrituras* de memoria simplemente «manteniéndose atento mientras se leían, de modo que nada se le escapaba y lo retenía todo pues su memoria le servía de libro». Atanasio, *Vida de Antonio*, 3.

53. Evagrius of Pontus, *The greek ascetic corpus*, «On thoughts», 33, 1-7.

54. Evagrio Póntico, *Obras Espirituales*, «Sobre la oración», p. 234.

circunstancias, lo asista el socorro de Dios. Sin embargo, a diferencia de la oración litúrgica, la oración del anacoreta se realiza en soledad. Ello exige una particular concentración en sí mismo y una custodia del corazón mucho más desarrollada. Como la oración es el medio evangélico por excelencia para combatir a los demonios, estos tienen un rencor especial al orante y buscan por todos los medios desviar su atención: se puede decir incluso, según Evagrio, que el motivo por el cual asedian a los monjes es para impedirles llegar a la «oración espiritual», es decir la forma más acabada de dialogar con Dios.[55] Los ataques diabólicos al orante eran diversos: lo más leve era sugerir ideas o razonamientos acerca de las cosas dejadas atrás a fin de debilitar al intelecto durante la oración. A veces lo atacaban por el flanco de la vanidad haciéndole creer que, debido a que dedicaba más tiempo a orar, era más santo, o bien le sugerían que durante la oración había visto realmente a Dios, sembrándole la semilla del orgullo. Si el solitario lograba vencerlos no cediendo a los halagos de los sentidos o de la vanidad, entonces lo amenazaban con visiones terroríficas, frecuentemente nocturnas. Pero podían llegar más lejos: Evagrio cuenta la historia de un santo que vivía en la soledad del desierto el cual, mientras oraba fervorosamente lo asaltaron los demonios y durante dos semanas jugaron con él como si fuera una pelota, lanzándolo por el aire y recibiéndolo con una esfera. Pero no pudieron debilitar en absoluto la ardiente oración de su intelecto.[56]

Para repeler estos ataques abundaban, durante el período de oración, expresiones como: «Dios, ayúdame», «Dios, ven en mi auxilio» que indicaban una actitud de desamparo la cual era acompañada de algunos gestos corporales del monje, por ejemplo, postrándose completamente en el suelo para mostrar su humildad, su falta de poder ante Dios, pero también su confianza en que Él se conmovería ante esta muestra de sumisión total.[57] Otras veces el monje levantaba los brazos al cielo, buscando quizá un mayor acercamiento a Dios, pero este era un motivo adicional para sus-

55. Existen tres grados de oración; la oración del cuerpo y oral; la oración de la mente o interior y la oración espiritual que tiene lugar en la profundidad del espíritu. «Oración», *Diccionario Patrístico y de la antigüedad tardía*, vol. II, p. 1589.

56. Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, «Sobre la oración», 110.

57. Regnault, Lucien, *The day-to-day life of the Desert Fathers in Fourth-Century Egypt*, p. 121.

citar la cólera de sus enemigos, pues tal gesto lo dejaba expuesto a sus ataques. Evagrio cuenta de un santo tan odiado por el Maligno mientras oraba, que apenas aquel extendía los brazos, el diablo transformado en león, levantaba sus patas delanteras, clavaba sus garras en las mejillas del atleta y no se apartaba de él sino hasta que el supliciado bajaba las manos. Pero el monje jamás bajó las manos antes de haber completado sus plegarias acostumbradas.[58] Aquel que se entrega a la oración debe saber que «oirá ruidos, estrépitos, voces e insultos», pero no debe amedrentarse, ni abandonar, pues invocará al Señor con estas palabras: «no temeré los males porque Tú estás conmigo». Y en efecto, solía presentarse asistencia de Dios. Esta podía expresarse de diversos modos, incluso por la aparición de ángeles quienes asistían a los solitarios sea con palabras o bien a través de mensajes contenidos en los sueños. Además, los ángeles representaban un gran alivio pues se dedicaban a curar las heridas físicas reales que los orantes recibían en su lucha contra los demonios.

Estos anacoretas no consideraron imposible la petición evangélica de «rezar ininterrumpidamente» y durante mucho tiempo la siguieron al pie de la letra. Según Evagrio, la oración incesante pertenece al período «práctico» y está al alcance de todos los luchadores. Pero no es la última palabra de la espiritualidad. Más adelante se encontrará un grado en el que la oración se hará sin distracción alguna porque el intelecto habrá dejado atrás todas la inquietudes mundanas, externas e internas y podrá contemplarse a sí mismo, en toda su pureza, tal como en el momento de la Creación original. Pero este es un grado que para el monje combatiente es aún una aspiración; por ello, sigamos a este un poco más en su lucha cotidiana.

Estrategias: los ejercicios espirituales

La imperturbabilidad inalterable es el objetivo final, pero aún se encuentra lejana; por ahora, el solitario es un «práctico» esto es alguien enfrascado en plena lucha contra sus pasiones. Se ha impuesto, sin embargo, una tarea extraordinaria: examinar uno a uno todos sus pensamientos a fin de erradicar aquellos que lo desvían de la contemplación exclusiva de Dios. Para ello, debe

58. Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, «Sobre la oración»,106.

ejercer una vigilancia permanente sobre la calidad de sus pensamientos. Nos internamos en el territorio singular en el que el monje vuelca su mirada sobre su interior para asistir al movimiento de sus pensamientos y sus pasiones juzgándolas con imparcialidad y severidad para retener aquello que place a Dios y rechazar aquello que lo aleja de Él. Luego, para reforzar la verdad alcanzada, confesará ante otros esa lucha interior, incluidos los retrocesos, mediante la cual ha tratado de abandonar al «yo» anterior.[59] El alma será la protagonista de un procedimiento cuyo objetivo no es otro que ella misma. A estas operaciones exteriormente imperceptibles a los ojos por las cuales el individuo busca alcanzar una transformación de su fuero interior, P. Hadot las ha llamado «ejercicios espirituales». Estos nos permitirán asistir a un cuidadoso trabajo sobre la dinámica de la vida mental del solitario, en la cual ciertas ideas deben combatir a otras ideas, sustituyéndolas, cerrándoles el paso al alma, creando un fuero interno puro, esto es, donde ninguna turbia representación encuentra asilo. Se trata de estrategias mentales acerca de cuándo hacer frente a un pensamiento amenazante, de qué manera y en qué momento combatirlo, qué clase de terapia aplicar si, a pesar de todo, un pensamiento apasionado logra alojarse en la conciencia.[60] Son técnicas menores si se quiere pero aplicadas con constancia debían producir un alma exenta de pensamientos impropios. La mayoría de estos ejercicios tenían antecedentes en las filosofías helenísticas o en la sabiduría religiosa, pero se verá que la espiritualidad del desierto les otorgaba una coloración propia y muchas veces, una violencia singular. Veamos.

Una primera forma de resistir a los pensamientos inapropiados era rememorar los pecados cometidos. El eremita se había alejado de los hombres pero aún no tomaba distancia de sí mismo. No había podido desprenderse del todo de su «yo» anterior. La memoria permitía que esas antiguas pasiones (por otras personas, por otros bienes) revivieran. La literatura del desierto muestra la dificultad que los primerizos tenían para librarse de esta

59. Además de una religión de salvación el cristianismo es un religión confesional, es decir «cada persona tiene el deber de saber quién es, esto es, de intentar saber lo que está pasando dentro de sí, de admitir las faltas, reconocer las tentaciones, localizar los deseos y cada cual está obligado a revelar esas cosas o bien a Dios o bien a la comunidad y por tanto, de admitir el testimonio público o privado de sí». Foucault, Michel, *Tecnologías del «yo»*, p. 81.

60. Foucault los llama «una analítica de los pensamientos».

pesada carga. Según san Antonio, al desplazarse al desierto el individuo ha librado tres batallas que se originan en el mundo: la de escuchar cosas indebidas, la de pronunciarlas con sus propios labios y las tentaciones de la vista, pero tiene ante si todavía una batalla con su propio corazón.[61] Rememorar las faltas cometidas previamente era un ejercicio espiritual que servía para tomar conciencia de la fragilidad de los progresos, de que la victoria sobre uno mismo nunca es definitiva y de que el estado actual es inseguro y lábil. Se trata de una disciplina espiritual de la memoria porque ciertamente requiere de un recuerdo selectivo que traiga al presente solo lo que sirve de aprendizaje, de correctivo, impidiendo el paso a los recuerdos agradables. Por lo demás, recordar las faltas pasadas era prevenirse a uno mismo para evitar cometerlas en el presente; así, el yo debe afirmarse en su estado actual, a fin no dejarse avasallar por el peso de todo su pasado.

El cristianismo del desierto extrajo de la filosofía estoica un cierto número de ejercicios espirituales referidos al cuidado de la calidad de los pensamientos. Uno de ellas era la del «guardia de la casa». En efecto, el enemigo diabólico es como un extranjero que se encuentra fuera de la casa, en la puerta protegida por un guardia; aquel no puede entrar si no ha sido invitado. El guardia tiene como tarea discernir entre los buenos visitantes y los extraños indeseables, impidiéndoles el paso: «Se atento contigo mismo, conviértete en el portero de tu corazón y no dejes entrar ningún pensamiento sin interrogarlo; pregunta a cada uno de ellos, ¿eres uno de los nuestros o eres de los adversarios?».[62] Es probable que Evagrio conociera esta disciplina por medio del filósofo estoico Epicteto, pues está contenida en una de las *Diatribas*. Este sugería, en efecto, a sus alumnos que a cada pensamiento, imagen o representación le preguntaran: «¿vienes en son de paz?» Esta técnica eficiente era empleada por los monjes para expulsar de este modo a los malos pensamientos: «vete, ha sido suficiente» o por el contrario, acogiendo así a los buenos pensamientos «ven, amigo». Una pequeña variante de este ejercicio fue empleada por aquel anacoreta que, de improviso, suspendía el curso de sus pensamientos y se preguntaba a sí mismo «¿dónde estamos, hermano?» y si se encontraba a sí mismo rezando o

61. Antonio, *Les Apothtegmes des Pères. Collection systématique*, II, 2.

62. Evagrio Póntico, citado por Guillaumont, Antoine, *Un philosophe au désert*, p. 234.

salmodiando se felicitaba, mientras se reprendía al descubrirse vagabundeando en el pensamiento.

Conviene señalar que esta falta de concentración en uno mismo era provocada por un demonio particular llamado «el vagabundo». Según Evagrio el ataque de este demonio singular es fácil de reconocer: es la mente distraída, llevada de aquí para allá al azar de los encuentros y de las conversaciones con extraños. «El vagabundo» ataca sobre todo al ocaso, cuando el solitario se prepara para sus plegarias nocturnas. Para combatirlo, Evagrio sugiere observarse a sí mismo en su fuero interno; preguntarse cómo ha surgido, adónde conduce, pues esto es importante en asaltos posteriores. Una vez que ha reconocido y vencido al demonio vagabundo, el monje debe sentarse y examinar detenidamente su fuero interior a fin de comprenderse mejor a sí mismo y enfrentarlo con éxito en el futuro. Evagrio advierte que después de esta lucha se presentan algunos efectos físicos concomitantes: adormecimiento, aletargamiento, excesivos bostezos y calambres en la espalda.[63]

No había entre los Padres del desierto un acuerdo definitivo acerca de si los malos pensamientos debían ser rechazados de inmediato o si, por el contrario, el monje debía darles acceso con el fin de iniciar más tarde contra ellos un combate frontal. El Abba José, por ejemplo, sostenía que había que repelerlos de inmediato tan pronto aparecían, del mismo modo que los ratones que buscan invadir una casa deben ser eliminados rápidamente, desde el primero, pues de otro modo su multiplicación los hace inerradicables. Evagrio Póntico y Juan Casiano habrían estado de acuerdo con ello, pero solo si se refiere al anacoreta principiante; al guerrero experimentado, en cambio, le recomendaban dejar ingresar esos pensamientos y hacerles frente cara a cara, con el fin de asegurarse mayores beneficios mediante la victoria. De uno u otro modo, la lucha no era sencilla ni de corta duración, porque un mal pensamiento podía asaltar al solitario largo tiempo; según algunos monjes, la lujuria, por ejemplo, era un pensamiento capaz de permanecer hasta por nueve años.

Un ejercicio adicional practicado por los monjes pero que no tiene antecedentes filosóficos consistía en injuriarse a sí mismo. Como hemos visto, el anacoreta solicitaba la asistencia divina de diversas formas, por ejemplo en la plegaria, pero existía

63. Evagrius of Pontus, *The greek ascetic corpus*, «On thoughts», 9.

un gesto de mayor humildad: la auto-injuria. La humildad es, en principio, la capacidad de no estimarse en exceso uno mismo, de manera que la auto-injuria no es más que llevar esa virtud cristiana hasta el extremo.[64] Según el Abba Poemen aquel que se denigra a sí mismo constantemente encuentra al final del camino el descanso en la gracia divina, porque a medida que se hace diminuto hasta borrarse a sí mismo, logra que su «yo» real, sumiso y dócil ocupe su lugar ante Dios. Los monjes no veían en ello una humillación degradante porque el «yo» que resultaba injuriado es solo el «yo» arrogante y aparente, el cual debe dejar su lugar a un «yo» profundo y auténtico que es aquel que se esfuerza por alcanzar la misericordia del Señor. Dios, tomando en cuenta esta debilidad asumida deliberadamente, removería las tentaciones que atormentaban al solitario. Denigrarse era una actitud permanente: según un dicho del desierto: «era preciso llevar por todas partes la injuria de sí mismo».[65] Si la injuria a sí mismo placía a Dios, en cambio enfurecía a los demonios, porque estos son coléricos y por tanto entre todas las virtudes odian especialmente a la humildad y la combaten con todas sus fuerzas: «No es posible encontrar en la tierra hombres más coléricos que los demonios o que puedan asumir a la vez toda su maldad».[66] Sin embargo, removidas las tentaciones con la ayuda de Dios, el monje debía mantener la misma humildad en la tregua que había alcanzado, porque esta paz podía ser solamente temporal, el tiempo que la gracia le había concedido.

La antigüedad grecoromana había descubierto de tiempo atrás la importancia de la escritura personal en la constitución moral de uno mismo porque permitía apropiarse de la experiencia moral acumulada. En la antigüedad clásica era una práctica usual llevar consigo unos pequeños libros de notas que contenían fragmentos de obras literarias, citas memorables, ejemplos o anécdotas; el individuo las reunía como notas personales que no eran

---

64. Foucault sostiene que la dirección espiritual monacal que exige obediencia absoluta etsá compuesta de *subditio*, sumisión, *patientia*, paciencia y *humilitas*, humildad: «Una obediencia sin fin... querer lo que quiere otro, querer no querer, no querer querer son los tres aspectos de la obediencia en cuanto es a la vez condición de la dirección, sustrato de la dirección, efecto de la dirección». Foucault, M., *Del gobierno de los vivos*, p. 321.

65. Regnault, Lucien, *The day-to-day life of the Desert Fathers in Fourth-Century Egypt*, p. 122.

66. Evagrius of Pontus, *The greek ascetic corpus*, «The monk: a treatise on the practical life», 5.

simples recordatorios, sino principios de acción que debía implantar en su fuero interno para guiarse a sí mismo. Esas notas participaban en la constitución propia capturando lo que había sido dicho o hecho por otros como un fondo de sabiduría práctica que el individuo debía activar para establecer una relación de sí a sí tan adecuada a una vida racional como fuera posible. La vida como individuo moral suponía «construir su propia identidad a través de la recolección y la meditación de cosas ya dichas».[67] San Antonio hace uso de la escritura pero en cierto modo invierte el camino que esta vez va no del exterior hacia uno mismo sino a la inversa, de uno mismo al «exterior». En efecto, el «primero entre los solitarios» recomendaba a sus discípulos poner por escrito aquello que convulsionaba sus almas, como si debieran darlo a conocer a otros. La escritura juega entonces un papel a la vez de confesión y de distanciamiento: de auto-confesión porque llevando a la luz los movimientos del propio pensamiento se trata de disipar la sombra interior que el monje no siempre se atreve a revelarse a sí mismo. De distanciamiento también, porque aunque no suceda en realidad, potencialmente la escritura exhibe el fuero interno ante un Otro, haciendo posible una suerte de censura externa: «sonrojándonos de escribir, lo mismo que de ser vistos, guardémonos de todo mal pensamiento. Disciplinándonos de este modo, podremos reducir la servidumbre del cuerpo y evadir las astucias del enemigo».[68] La escritura sirve ahora para poner al descubierto, como ante un extraño imaginario, aquellos actos que el monje debe evitar. Por este juego de espejos, el solitario funciona como su propio censor: «¿quién consciente en ser visto mientras peca? Y una vez que ha pecado, ¿Quién no prefiere mentir para ocultar su falta?».[69]

En breve, a pesar de su diversidad, los ejercicios que se autoimponía el anacoreta tenían un significado último común: cultivar su disposición interior liberándola de todas las pasiones mundanas para que no fuera un obstáculo en la búsqueda de Dios. Tal «pureza del corazón» era un fin inalcanzable para cualquiera otro. Era esto lo que hacía excepcional al solitario. Pero para ello tenía que elevar una muralla impasible ante el asalto del enemigo. Toda la atención puesta en sí mismo tenía justamente

67. Foucault, Michel, «L'écriture de soi», p. 422.
68. Atanasio, *Vida de Antonio*, 55.
69. *Ibíd.*

como fin disponer su «yo» interior para eventualmente recibir a Dios. Esta es la disposición bíblica de «tener a Dios» en el sentido escritural de «vivir siempre bajo Su mirada»: «Ayuna hasta tarde, lucha, medita sobre los Evangelios y si un pensamiento te asalta no mires hacia abajo sino arriba y el Señor te ayudará».[70]

La espiritualidad del desierto teñía con una coloración particularmente dramática ciertos ejercicios espirituales que había recibido de la tradición filosófica. Este es el caso, por ejemplo de pensar constantemente en la muerte propia. En la filosofía estoica el poner ante los ojos la propia muerte tenía como propósito provocar una separación entre el alma y el cuerpo a fin de concentrar todo el cuidado de uno mismo sobre la primera, valorando la vida en tanto que agente racional y por ende moral, sobre la vida biológica. Al estoico el pensamiento sobre su propia muerte le permite hacer frente a las adversidades del cuerpo sabiendo que su alma racional no está afectada por aquellas, por lo cual debe colocar ese tropiezo en el marco de una visión del cosmos, es decir, dejar de juzgar ese incidente físico desde un punto de vista personal. En el desierto, por el contrario, pensar constantemente la propia muerte significaba acentuar el carácter transitorio de la vida buscando corregir de inmediato todo aquello que podía poner en riesgo la existencia supra-terrenal.[71] En el epicúreo, pensar su propia muerte significaba aprender a vivir, reconocer el valor infinito de esta única oportunidad irrepetible que es la vida, para gozar de ella. En el anacoreta, por el contrario, significaba minusvalorar la vida anterior, intentar soportarla lo mejor posible y juzgarla con resignación e impaciencia en espera de algo de mayor valor que la trasciende. Por eso, lo que en apariencia era un único ejercicio espiritual —tener ante los ojos la muerte propia—, adquiría entre los Padres del desierto un tono mucho más lúgubre: «Sentado en tu celda —escribe Evagrio— observa

---

70. Macario, citado por Brakke, David, *Demons and the making of the monk*, p. 153.

71. «[...] ser pecador es estar camino de la muerte, pertenecer al reino de la muerte, estar del lado de los que están muertos... Al renunciar a todo, al cubrirse con un atuendo miserable, uno muestra la renuncia al mundo y lo que podrían ser los placeres, las plenitudes, las satisfacciones de este mundo, nada de eso cuenta. La muerte que se manifiesta en la exomologesis cristiana es la muerte de lo que uno es y representa lo que uno ha pecado pero también es, a la vez, la muerte que quiere con respecto al mundo. Uno quiere morir para la muerte». Foucault, Michel, *Del gobierno de los vivos*, p. 250.

el cadáver en que tu cuerpo se convierte, represéntate la desgracia, concibe el sufrimiento que será. Reconoce la vanidad que reina en el mundo... piensa lo que sucede normalmente en el infierno, considera las almas que ahí habitan, en qué silencio amargo, en qué lamentos feroces, qué angustia, qué espera, el incesante dolor, los inacabables lamentos del alma...».[72]

En el encarnizado combate contra los pensamientos propios normalmente no bastan las fuerzas de uno; por ello, un ejercicio espiritual consistía en confesar los malos pensamientos a un solitario más experimentado que fuese capaz de contribuir a su destrucción: era el rol del guía espiritual.[73] El acto de confesar a otro las dificultades espirituales tiene al menos dos dimensiones que tocan a la subjetividad: la primera, es la voluntad de declararlos de viva voz, la decisión de exponer su fuero interior a la mirada ajena, esto es hacer visible aquello que usualmente se reserva uno para sí mismo; la segunda, es la necesidad de autoexamen, es decir una forma de interrogación de sí mismo que lleve a la conciencia los obstáculos que el principiante encuentra en su camino. En la confesión, el «yo» se toma a sí mismo como objeto de reflexión a fin de revelar, como un testigo imparcial, lo que sucede dentro de sí y luego exhibirlo ante otros con la misma imparcialidad que si hablara de un objeto ajeno a él mismo.[74] La reticencia a declarar sus dificultades internas era indicativa de que el anacoreta mantenía para sí algo oculto e intocado, por eso era severamente condenado por los monjes: «no hay nada sobre lo que el enemigo se alegre más que encontrar a aquellos que no manifiestan sus pensamientos».[75] El corazón de un

---

72. Evagrius of Pontus, *The greek ascetic corpus*, «The foundations of monastic life», 9.

73. En su guerra privada, el monje tiene dos grandes auxilios: el guía espiritual terreno y los ángeles. En efecto, los ángeles auxilian a los monjes de diversos modos: por un lado cierran las heridas provocadas en el fragor del combate contra los demonios y por otra parte aconsejan a los monjes sea mediante apariciones personales o a través de presentaciones oníricas. Entre estos ángeles destaca el «ángel de la guarda» porque Evagrio, lo mismo que Orígenes, considera que desde su nacimiento cada hombre es asistido por un ángel particular.

74. «Esto es lo que pasó dentro de mí, estas son las intenciones que tenía... sé que pasó, puedo dar fe de ello por la mirada que yo pongo sobre mí mismo... y puedo exhibirlo ante ustedes lo mismo que si se tratara de un objeto cualquiera que no soy yo». Foucault, Michel, *Del gobierno de los vivos*, p. 105.

75. Juan el Sordo, citado en Brakke, David, *Demons and the making of the monk*, p. 154.

hombre que se complace solo en sus propios pensamientos es —según san Antonio— un nido de malos espíritus que se delecta en su mal y su cuerpo es un almacén de males misteriosos que se oculta a sí mismo. La intimidad, ese refugio impenetrable de la subjetividad moderna, está aquí enteramente excluida.

La tradición del guía espiritual, que se reencuentra entre los Padres del desierto, es una característica de la formación moral de la subjetividad durante toda la antigüedad. Por su origen, esa tradición remonta a la historia más lejana de la educación —especialmente la educación del joven—, de manera que el guía espiritual se identifica normalmente con el educador. Quizá el primer ensayo de este educador-guía pertenece al mito: es Chiron, el centauro, medio hermano de Zeus, educador de héroes como Aquiles y otros hijos de dioses, quien concentraba en sí toda la sabiduría y el conocimiento de su tiempo, incluyendo el canto y la lira. En los tiempos históricos, la figura más representativa del guía espiritual se encuentra en el filósofo. En efecto, la educación filosófica antigua se realizaba en comunidades como la pitagórica, la Academia de Platón, el Liceo de Aristóteles o el Jardín de Epicuro, en las que la formación vital se realizaba en compañía del maestro y de muchos otros individuos empeñados en el mismo esfuerzo. Los filósofos ofrecían ciertamente una doctrina, una serie de dogmas que trataban de justificar racionalmente el género de vida que proponían, pero la educación requería igualmente de la prueba dada por el ejemplo vivo del maestro que era, en última instancia lo que decidía de la congruencia y la validez de los principios del estilo de vida elegido.[76] Sin embargo, entre las escuelas filosóficas esa dirección espiritual dejaba al discípulo siempre la libertad de continuar sin una sumisión definitiva. En ellas, la voluntad del dirigido no se disuelve en la voluntad del maestro; no hay la anulación de uno en la voluntad del otro.[77] Entre los monjes, en cambio, la obediencia debe ser inquebrantable: el discípulo no tiene camino propio y debe aceptar ceder su voluntad por completo. Es porque el camino de la salvación no está alcance del orgulloso sino a la inversa del humilde que se

76. Hadot, Ilsetraut, «The spiritual guide», p. 449.

77. «(En las escuelas helenísticas) ambas voluntades coexisten... el dirigido siempre quiere ser dirigido y la dirección solo funcionará en la medida en que el dirigido quiera serlo. Y siempre tiene libertad de querer dejar de serlo... aquí el juego de la completa libertad en la aceptación del vínculo es, creo, fundamental». Foucault, Michel, *Del gobierno de los vivos*, pp. 261-262.

niega a sí mismo todo el tiempo, en cualquier circunstancia y en toda situación. Es la voluntad de no tener voluntad, la libre decisión de no tener libertad.[78] Porque la humildad y la renuncia de sí es una premisa de la entrega a Dios. El «yo» debe renunciar a sí mismo porque un «yo» que se erige en el orgullo jamás alcanzará a Dios. Este último aspecto es decisivo en la relación entre el Abba y sus discípulos. Esta no era una relación de conveniencia, sino un medio divino mediante el cual el principiante aprendía obediencia, sumisión y conocimiento en lo que le place a Dios: «El Abba Poemen dijo que alguien había preguntado al Abba Paésios ¿qué puedo hacer por mi alma porque es insensible y no teme a Dios? Y aquel respondió: únete a un hombre que tema a Dios y, viviendo a su lado, aprenderás tu también a tener temor de Dios».[79] No estaba al alcance del novato recorrer solo ese difícil itinerario: «El anciano dijo: si veis a un joven trepando al cielo solo, por su propia voluntad, tomadlo por los pies y tirad hacia abajo, porque esto será bueno para él».[80]

La segunda dimensión de la formación espiritual, la confesión de sus pensamientos a su guía espiritual, tenía efectos precisos sobre la subjetividad obediente del principiante: por una parte representaba un alivio, un descanso en su lucha interna, porque no era necesario encontrar por sí mismo la solución a los vericuetos de su itinerario, soluciones que descansaban en la autoridad, pero también en la amistad del anciano. Por otra parte obligaba a un mayor auto-examen pues entre los monjes la confesión debía ser exhaustiva, incluyendo no solamente los pensamientos sino los detalles más insignificantes: cuántos pasos ha dado en el día, cuantas lágrimas ha derramado en su celda. El complemento de la absoluta obediencia era la obligación de decirlo todo sobre sí mismo, de no ocultar nada, de estar dispuesto a no guardar para sí ningún escondrijo donde pudiera

---

78. «¿Qué es lo que la obediencia produce? No es difícil: la obediencia produce obediencia... obedecemos para ser obedientes, para producir una obediencia tan permanente y definitiva que subsista aun cuando no haya nadie a quien tengamos precisamente que obedecer... es decir, la obediencia no es manera de reaccionar ante una orden... la obediencia es una manera de ser anterior a cualquier orden. En consecuencia, obediencia y dirección deben coincidir. Si hay dirección es desde luego, porque somos obedientes». Foucault, Michel, *Del gobierno de los vivos*, p. 316.

79. Paésios, *Les Apothtegmes des Pères. Collection systématique*, XI, 59.

80. Citado en Gould, Graham, *The desert Fathers on monastic community*, p. 29.

ocultarse una reticencia a Dios.[81] La confesión sumisa es aquí una condición permanente e indispensable del sujeto. Por sobre todas las cosas esa mostración de sí mismo probaba que había renunciado a mantener una parte reservada y que su voluntad se había doblegado, adoptando la completa disposición a escuchar, sin reticencia, la palabra de Dios o al menos la experiencia del anciano de lo que gusta a Dios, pues la voluntad propia era sin duda un impedimento para este encuentro: «La voluntad del hombre es un muro de bronce entre él y Dios».[82]

Cuando se examina la dinámica mental y espiritual en que se desarrollaba la lucha interior del cristiano del desierto, un nombre destaca entre todos los Padres: el de Evagrio Póntico. El corpus ascético legado por Evagrio ofrece, quizá, la exploración más detallada del movimiento interno del alma del monje.[83] Es por esto que la versión siríaca de su biografía lo llama «el escrutador de pensamientos». Su doctrina es una mezcla notable de observaciones psicológicas extraídas de su intercambio directo con los atletas de Egipto y elementos filosóficos platónicos y estoicos. Fue un testigo presencial de esa dinámica espiritual, al grado que la suya es la demonología más completa de la época y en consecuencia —por eso comparece en este momento— creador de una serie de ejercicios espirituales que le son propios. Había llegado tan lejos que él mismo declara haber sido amenazado por los demonios: en el prólogo a una de sus obras relata que un diablo hizo su aparición y le dijo: «haré de ti objeto de burla y de irrisión entre los monjes porque has escrutado y revelado la naturaleza de todos los pensamientos

---

81. «Se trata, en efecto... de ligar el principio» «no querer nada por sí mismo» al principio «decirlo todo de sí mismo». «Decirlo todo de sí mismo, no ocultar nada, no querer nada por sí mismo, obedecer en todo... Obedecer y decir, obedecer exhaustivamente y exhaustivamente decir lo que uno es, estar bajo la voluntad de otro y hacer recorrer por el discurso todos los secretos del alma». Foucault, Michel, *Del gobierno de los vivos*, p. 309.

82. Abba Poemen, *Les Apothtegmes des Pères. Collection systématique*, X, 89.

83. Evagrio, un hombre culto, había ocupado el cargo de diácono al lado de Gregorio de Nacianceno en Bizancio. Pero mantenía una relación ilegítima con la esposa de un funcionario oficial. Durante un sueño, los ángeles le revelaron su propia imagen como un hombre encadenado y torturado y le hicieron jurar que concluiría con esa relación. Al día siguiente, partió para Roma donde encontró a Melania, quien puesta al corriente de la situación, le sugirió partir al desierto. Evagrio obedeció e inició ahí una brillante carrera como perseguidor de demonios.

oscuros».[84] Siguiendo a la tradición platónica, Evagrio estima que existen ciertas pasiones alojadas en las partes irracionales del alma que por tanto son imposibles de erradicar, pero a las que el esfuerzo del solitario puede atemperar: así, si se la controla, la parte concupiscente o apetitiva del alma puede contribuir a la continencia y la caridad, mientras la parte irascible o colérica, una vez dominada, puede fortalecer el valor y la templanza. La parte racional, en cambio, por su naturaleza, tiene la virtud de la prudencia, el entendimiento y la sabiduría pero si se desboca genera sus propias pasiones, como el orgullo y la vanagloria. De acuerdo con esta división tripartita, según Evagrio existen tres clases de pensamiento en el hombre: pensamientos angelicales, que nos permiten comprender la naturaleza de las cosas y sus principios espirituales; pensamientos diabólicos, que solo se proponen la adquisición de bienes materiales y pensamientos humanos que no son ni angelicales ni demoniacos.[85] Evagrio adopta la tradición de Platón para sostener que los seres humanos han sido creados como intelectos puros, destinados a la contemplación de Dios, lugar del que han caído. Esta caída es el estado que los demonios se proponen perpetuar: estos desean que los hombres se pierdan como sucedió a ellos mismos. La lucha es entonces frontal entre el monje, que busca su retorno a la condición humana original y los espíritus diablescos que se empeñan en frustrar ese propósito.

Una de las originalidades de Evagrio es la táctica que propone en este conflicto: toda su estrategia de lucha descansa en el conocimiento del adversario, esto es, en descubrir para cada pensamiento indebido, el nombre y las características del demonio que lo ha promovido. En su doctrina, este conocimiento es primordial. Puesto que los medios diabólicos de ataque son numerosos, el monje necesita una preparación especial para reconocer quién se encuentra detrás de cada acoso. Puesto que la única vía de acceso a la víctima son los pensamientos, si el anacoreta presta atención al objeto y a las representaciones que se forman en su mente, tendrá una idea, o al menos un indicio, del demonio concernido. En términos generales, bastará entonces con nombrar en voz alta al provocador para que se aleje, previniendo así el

84. Prólogo al *Antirrético*, citado por Guillaumont, Antoine, *Un philosophe au désert*, p. 221.

85. Evagrius of Pontus, *The greek ascetic corpus*, «On thoughts», 8.

implante de la pasión que aquel buscaba suscitar. De ahí proviene la clasificación en ocho demonios básicos que Evagrio ofrece, la cual coincide con los ocho pensamientos viciosos que ya conocimos: glotonería, fornicación, amor al dinero, tristeza, ira, acidia, vanagloria y orgullo. En la primera línea de este ejército demoníaco se encuentran la glotonería, el amor al dinero y la vanagloria y los cinco restantes dependen en alguna medida de aquellos: así, por ejemplo, el demonio de la fornicación depende del diablo de la glotonería, porque el monje que ha sucumbido a la gula, ha abandonado del ayuno y ha incrementado el consumo de agua, lo que dio entrada al demonio de la lubricidad.

Evagrio presta mucha atención a los ataques diabólicos que ocurren durante la noche, mientras se duerme. Esto se explica porque, lo mismo que la oración, el reposo es un estado especialmente indicativo del estado del alma. En su doctrina, la mayoría de los sueños son enviados por los diablos aunque admite que también existen «sueños honestos», santos o proféticos. Sin embargo, prevalecen los sueños inmundos, lúbricos e inquietantes. Los sueños de origen diabólico son distribuidos en tres clases de acuerdo a la parte del alma que está bajo fuego enemigo: o bien los demonios atacan al intelecto y son llamados «pájaros», o bien atacan la parte irascible en cuyo caso se llaman «animales», o finalmente atacan la parte concupiscente y reciben el nombre de «bestiales».[86] Aunque tal ataque no produce efectos inmediatos en el asceta, al despertar su alma estará más próxima a recibir pensamientos indebidos. A Evagrio el simbolismo de los sueños no parece interesarle y su propósito es simplemente descubrir el demonio que los provoca y la parte del alma afectada. Los sueños son pues enteramente puestos al servicio del conocimiento de sí y del discernimiento del espíritu.

Si a pesar de todo un mal pensamiento ha logrado abrirse paso, cuando se es un principiante lo mejor es iniciar de inmediato la batalla interior. El primer paso consiste en observar detenidamente el pensamiento que sobreviene y si este es diabólico, intentar reconocer al demonio que lo engendra: «Por ejemplo, si irrumpe en mi mente la cara de una persona que me ha hecho daño o me ha deshonrado, esto es la prueba de que se ha aproximado el demonio del resentimiento».[87] Esto es primordial

86. *Ibíd.*, 27.
87. *Ibíd.*, 2.

pues el asceta que ignora el origen de la pasión, es como un combatiente que lucha en la oscuridad. Pero es esencial también hacerlo a la brevedad para impedir que este pensamiento se encadene a otros en la dinámica mental y arrastre al asceta lejos de su estado natural. Para los monjes más experimentados, en cambio, Evagrio sugiere no hacerle frente de inmediato sino permitir la acción del demonio uno o dos días para que descubra su juego. Luego, el solitario debe concentrarse en sí mismo y hacer un recuento de sus actividades, en alguna de las cuales, sin percatarse, permitió el acceso a la insinuación. Cuando el demonio concernido se aproxime nuevamente, el atleta mencionará en voz alta los lugares en los que fue atacado por primera, segunda o tercera ocasión. Al escucharlo y saberse reconocido el demonio estará «extremadamente vejado y no podrá contener la vergüenza».[88] A los portadores de malos pensamientos hay que denunciarlos pronunciando las palabras susceptibles de desarmarlos, en este caso, simplemente su nombre. Si se le deja ver que él y sus secuaces has sido descubiertos, el demonio se alejará porque no puede soportarlo. Según Evagrio, un demonio identificado y desenmascarado es un demonio derrotado cuya reacción consistirá en devenir un loco furioso: no sabe resistir a aquel que lo ha reconocido porque, a pesar de su estruendo y sus amenazas, es un ser impotente al que conviene no temerle.

En la dinámica de la mente existen sin embargo otros recursos adicionales para impedir que en ella se instale una pasión culpable. Evagrio sugiere una segunda estrategia que consiste en enfrentar a dos malos pensamientos entre sí aprovechando una suerte de incompatibilidad que existe entre ellos. Ciertos pensamientos cierran el paso a otros pensamientos: por ejemplo, la tristeza es un mal pensamiento pero puede ser útil para contener otras ideas más agresivas, como la ira, que afectan a la parte irascible del alma. Esto se explica porque existe cierta incompatibilidad demoníaca que se traduce en pensamientos opuestos: así, el demonio de la vanagloria es opuesto al demonio de la fornicación, porque aquel busca los honores y este en cambio conduce al deshonor. Este ejercicio supone un cierto virtuosismo en el uso de las pasiones encontradas, aun las más peligrosas. Así, por ejemplo, si el anacoreta es hábil, el hervidero de la parte irascible puede ser dirigido, pero esta vez contra los de-

88. *Ibíd.*, 9.

monios: el demonio de la fornicación, que ataca la parte concupiscente será combatido por la ira, pues los demonios temen sobre todo a la rabia que se vuelve contra ellos:[89] «el odio contra los demonios contribuye grandemente a nuestra salvación y es ventajoso en la práctica de nuestra virtud».[90] Desde luego esta disciplina debe ser administrada con mucha precaución y en pequeñas dosis, pues la tristeza y la cólera también son pasiones pero —dice Evagrio—, actúan igual que ciertos venenos capaces de destruir cuando son usados en grandes cantidades, pero aplicados con moderación tienen efectos benéficos.

Evagrio debió tener una cierta familiaridad con la literatura estoica de su tiempo. De esta logró extraer algunas notables prácticas espirituales destinadas a impedir que un pensamiento se deslice hasta hacerse una pasión. Una de ellas consiste en desarticular cada mal pensamiento hasta llegar a sus componentes más elementales de tal modo que cada uno de estos resulte tan insignificante que resulte una vergüenza dejarse dominar por ellos. Es la misma estrategia que seguía Marco Aurelio a propósito del acto sexual, al reducirlo a sus partículas físicas más básicas, describiéndolo como el frotamiento de dos vientres acompañado de ciertas agitaciones espasmódicas y la expulsión de líquidos pegajosos. Esta descripción meramente física se proponía retirar al acto sexual toda la carga simbólica y afectiva que normalmente se le atribuye, de manera a confrontar al individuo moral con lo que resulta una vez que la acción ha perdido todo valor imaginario. Evagrio hace un uso ligeramente diferente Así, cuando uno de los recuerdos enemigos visite al solitario, en su fuero interno este lo fragmenta preguntándose: ¿de cuántos elementos se compone? ¿Cuál de estos elementos atormenta más al intelecto? Es verdad que esta disciplina está al alcance de unos cuantos combatientes veteranos, provistos de una alta dosis de capacidad especulativa, pero para estos es posible incluso enfrentar al primer mal pensamiento no contra sí mismo, sino contra otros pensamientos «neutros», es decir que surgen de un interés puramente intelectual del tipo: ¿cómo visitan los demonios nuestro mundo? ¿Por qué nosotros no visitamos el suyo? ¿Cómo cayó Lucifer de su sitio?

El monje no siempre tenía a su alcance a su guía espiritual y por ello la vigilancia sobre sí mismo requería de un diálogo inte-

89. *Ibíd.*, 16.
90. *Ibíd.*, 10.

rior consigo mismo. Dialogar y reprenderse a sí mismo era una disciplina conocida entre los filósofos antiguos quienes podían ser sorprendidos hablando solos.[91] Evagrio encontró en la tradición judeocristiana ciertos ejercicios del diálogo consigo mismo que podían ser utilizados en el desierto. Uno de ellos, que está recubierto del prestigio del mismo David, se encuentra en el Salmo 42.6: con lágrimas, al asaltado dividirá el alma propia en dos partes, una de las cuales consuela y la otra es consolada, sembrando en el fuero interno buenas esperanzas y cantando lo mismo que el santo David: «¿por qué te abates alma mía? ¿Por qué te me turbas? Espera en Dios que aún podré alabarlo, salvación de mi rostro y Dios mío».[92]

A esta serie de disciplinas de sí sobre sí mismo Evagrio la llama «ciencia práctica», ἡ πρακτική, y corresponde al momento en que el solitario aún se debate consigo, con sus pensamientos y sus pasiones. Era una lucha recurrente y de larga duración porque esas pasiones, que encuentran un alojamiento en las partes irracionales no pueden ser erradicadas, sino solo atemperadas. Vendrá un momento posterior en que el anacoreta alcanzará la imperturbabilidad y pasará a la categoría de «gnóstico» pero por ahora el problema para el «práctico» es cómo reorientar esas pasiones en una dirección positiva. Por ejemplo, en lugar de desear otro cuerpo humano, el atleta debe esforzarse en desear a Dios; en lugar de actuar agresivamente contra otros seres humanos, debe canalizar esa agresividad contra los demonios. Esta es una estrategia mental sin duda, pero no puede tener éxito si antes no se ha atemperado la parte concupiscente del alma mediante ayunos, vigilias y durmiendo en el suelo, y a menos que se haya moderado a la parte irascible mediante la paciencia, la caridad y la ausencia de resentimiento. El objetico del período «práctico» es mitigar estas partes irracionales para que antes que producir emociones negativas, provoquen virtudes positivas.

No obstante, entre todos, el ejercicio espiritual que se identifica plenamente con el nombre de Evagrio Póntico está contenido en su obra *Antirrhetikos*, el «Libro de las refutaciones». El ejercicio, sumamente intelectual, consiste en que el monje pueda opo-

---

91. Diógenes Laercio, por ejemplo, señala que Pirrón sorprendía a sus conciudadanos porque se hablaba a sí mismo en voz alta. Diógenes Laercio, *op. cit.*, IX, 64.

92. Evagrius of Pontus, *The greek ascetic corpus*, «The Monk. A treatise on the practical life», 27.

ner a cada mal pensamiento que lo asalta, una frase extraída de las Sagradas Escrituras. El resultado de esta estrategia es un manual que cataloga 498 pasajes bíblicos organizados de acuerdo a los ocho demonios principales.[93] Por ejemplo: «Contra los pensamientos impuros que algunas veces nos conducen a visiones durante el día o durante la noche y que inician ofreciendo una imagen al intelecto (replicar): *porque sabed y entended que todo fornicario o impuro, o codicioso que equivale a idólatra, no tiene parte en la herencia del reino de Cristo y de Dios*».[94] Refutación que hace uso de la Epístola a los Efesios. El *Antirrhetikos* de Evagrio tiene puntos de contacto con otros escritos antiguos destinados a la formación moral del individuo, pero también tiene diferencias que lo hacen un producto específicamente cristiano. En efecto, como hemos señalado previamente era un hábito usual entre los grecolatinos que la gente hiciera colecciones de dichos célebres, anécdotas o extractos de obras para guiar su conducta. Los cristianos habían adoptado esta costumbre, salvo que extraían sus notas de la Biblia o de otros libros de edificación. Existían ciertas antologías, como la de Cipriano de Cártago, que también estaban destinadas a proveer a los creyentes con argumentos para defender su fe y exhortarlos a mantener una correcta conducta moral. Lo mismo que entre los paganos, tales antologías se proponían auxiliar al cristiano para mejorarlo en el camino de la virtud, que en este caso incluía la lucha espiritual contra Satán. A nuestros ojos modernos el *Antirrhetikos* tiene un aire extraño pero es probable que el lector antiguo lo hubiera asimilado a otros géneros literarios como los cuadernos de notas filosóficos, los testimonios extraídos de las Escrituras o incluso con ciertos libros de invocaciones. Sin embargo también tiene grandes diferencias porque esta vez no es el monje el que realiza la compilación sino que encuentra una selección ya preparada, con un sólido conocimiento de los textos sagrados, ante el cual no cabe ninguna iniciativa personal por parte del usuario. Además, muchos de los extractos de la obra no están destinados a la formación moral del monje, sino dirigidos contra los demonios y otros seres supramundanos. Por ello, el texto adquiere un extraño aire de libro de encantamientos destinado, o bien a solicitar la ayuda divina, o

93. Evagrius of Pontus, *Antirrhêtikos*. El libro fue compuesto a petición del un monje llamado Loukios quien había pedido ayuda a Evagrio para resistir con mayor eficacia a las insinuaciones diabólicas.

94. *Ibíd.*, 2, 60. La refutación es extraída de la Epístola a los Efesios, 5;5.

bien a disolver una amenaza o en todo caso, a producir un efecto exterior determinado.[95]

El libro *Antirrhetikos* tiene una especial importancia porque es el único testimonio acerca de los monjes en Egipto que haya sido escrito en el siglo IV d.C., pues tanto los *Apotegmas de los Padres*, como la *Historia de los monjes de Egipto* y la *Historia Lausíaca* de Paladio fueron realizados un poco más tarde por viajeros o por monjes que no eran residentes permanentes. El libro parece haber tenido relevancia en la vida del desierto: su autoridad provenía no solo de la lucha personal de Evagrio contra los demonios, sino de la experiencia que le fue transmitida por muchos otros anacoretas que le confiaban sus inquietudes. Evagrio no se considera el inventor del género de la refutación y en el prólogo menciona como antecedentes a David y a Jesús: según los Salmos el primero recibió del Espíritu Santo el don de la réplica y en los Evangelios de Mateo y Lucas, Jesús es presentado haciendo uso de las expresiones bíblicas contra las tentaciones de Satán. Quizá Evagrio también tenía presente que la confrontación verbal contra Lucifer es una de las experiencias más remotas del monacato en el desierto, comenzando por el mismo san Antonio quien, como hemos visto, aun siendo muy joven era capaz de rechazar los pensamientos inmundos mediante sus propias palabras.[96] Es muy probable que el uso anti-diabólico de las palabras de las Escrituras Sagradas fuera frecuente en la vida de los anacoretas bajo la forma de fórmulas de ayuda o de intercesión, dirigidas a Cristo, o de réplicas dirigidas a los demonios. Algunas expresiones de este tipo están contenidas en los *Apotegmas de los Padres* aunque muchas fórmulas de rechazo al diablo no son de origen bíblico: por ejemplo, Marco el egipcio rechazó una insinuación que lo invitaba a caer en la malicia con la expresión: «No juzgues para no ser juzgado».[97] Conviene señalar que también hubo monjes que rechazaron la estrategia del *Antirrhetikos* debido a su gran complejidad y pensaron que, más que acumular tanto saber, era preferible refugiarse únicamente en el nombre de Jesús.

El *Antirrhetikos* es pues un instrumento preventivo pero que no hacía insensible al monje en los primeros momentos del ase-

---

95. Brakke, David, Prólogo al *Antirrhêtikos*, pp. 10 y 11.

96. Aunque la estrategia de san Antonio para rechazar los asaltos incluía otros medios como la plegaria, el signo de la Cruz o el nombre de Cristo.

97. Marco el egipcio, *Les Apothtegmes des Pères. Collection systématique*, IX, 6, 11.

dio. En efecto, aun el más experimentado de los monjes sentía una cierta conmoción en el primer momento de asalto que se hacía visible en titubeos y en movimientos involuntarios. Ese movimiento reflejo, involuntario e inocente, no era aún un acto culpable pero debía ser seguido de inmediato por la refutación. Evagrio había detectado esta idea en su predecesor Orígenes y en Dídimo el ciego, quienes a su vez probablemente lo habían extraído de la tradición estoica la cual, como hemos visto, lo llamaba protopasión. La protopasión era capaz de explicar esos instantes de vacilación momentánea que se presentan en personajes de las Escrituras, que por otro lado son absolutamente virtuosos. Orígenes y Dídimo el ciego insisten en que no siempre está en manos del monje evitar la insinuación, pero siempre es posible elegir cómo resistir ante ella. Este era el papel del *Antirrhetikos*.

La refutación tiene como propósito cortar de tajo los malos pensamientos que sobrevienen impidiéndoles el paso mediante un buen pensamiento que lo desplace. Esta estrategia descansa en la comprensión del funcionamiento del intelecto humano que tenían los estoicos y que Evagrio adopta. En efecto, todo comienza por una representación que el alma se forma y que es el material básico de la mente. En sí misma la representación no es ni buena, ni mala, sino neutra pero sirve para la elaboración de un juicio que es justamente lo que pone a prueba el carácter moral del afectado. De manera que esto, trasplantado al desierto, significaba que el primer paso requiere identificar la representación como de origen diabólico es decir exige el uso del entendimiento. Es entonces cuando un buen pensamiento debe sustituir a su opuesto. En el intelecto, las representaciones se presentan una por una (porque el alma no puede ocuparse a la vez sino de un solo pensamiento), pero lo hacen a una gran velocidad provocando una ilusión de simultaneidad. Conviene enfrentar de inmediato al pensamiento inmundo, porque la rápida sucesión de representaciones puede confundir al monje dando lugar a la pasión, hasta alejarlo de su concentración en Dios, y esto a pesar de que la pasión en cuestión se haya extinguido tiempo atrás. La refutación funciona porque corresponde a la manera en que el intelecto humano actúa: ella no hace más que hacer consciente algo que podría tener lugar de manera inconsciente: usar un buen pensamiento para impedir el paso de manera definitiva a aquel sugerido por los demonios.

Los sueños y el combate espiritual

Entre todos los momentos en que el solitario puede ser asediado existe uno que merece especial atención por la fragilidad moral que implica: es el momento del reposo, cuando arriban los sueños. Durante el reposo, las barreras que opone la consciencia parecen decaer, lo mismo que la actividad de los sentidos y entonces el alma, librada a sí misma, puede revelar realidades de otro modo inaccesibles. Por su vínculo con el cuerpo, el reposo, una de las exigencias de la naturaleza humana —lo mismo que el gesto, la risa o la sexualidad— fue colocado por el cristianismo del lado diabólico y objeto de una desconfianza permanente.[98] De ahí la abundancia de consejos en el sentido de evitar el reposo frecuente y especialmente uno de los momentos de mayor peligro espiritual: el sueño profundo. La sabiduría del desierto abunda en directrices de no dormir, de permanecer despiertos, de velar. Los ascetas usaban esta expresión tanto en sentido literal, como en el sentido metafórico de «permanecer siempre alerta». Se debe a que el sueño profundo arrastra al solitario a un mundo de equívocos y dislates, es decir un medio en el que los demonios se sienten confortables. Además, el reposo prolongado es indicativo de que aquel se ha dejado llevar por un pecado que lo pierde: la negligencia, la relajación de la atención que se debe a sí mismo.

La vigilia permanente tenía amplios antecedentes en el mundo de los anacoretas: Paladio, por ejemplo reporta que Moisés el Etíope, atormentado en sueños por el recuerdo de los crímenes cometidos antes de su conversión, pasó seis años en su celda de pie toda la noche, sin cerrar un ojo; para no ser vencido por el sueño, hacía un recorrido nocturno alrededor de las celdas de los verdaderos ascetas dedicándose a llenar, sin consentimiento de estos, sus yugos con agua.[99] Otro solitario, Arsenio, pasaba normalmente la noche entera rezando y solo dormía un poco por la mañana; declaraba que, si es un luchador, al monje le basta una hora de sueño al día. A decir verdad esto era un logro poco común y algunos testimonios conservados, como los consejos que Queremón le daba a Juan Casiano, hacen posible inferir que un régimen próximo a las cuatro horas de reposo era el promedio en el desierto.

---

98. Le Goff, Jacques, «Le christianisme et les rêves», p. 292.
99. Palladius, *The Lausiac History*, Moisés el etíope, 8.

De cualquier modo cada hora de sueño podía ser un obstáculo para la liberación espiritual del monje. Por eso evitar el descanso frecuente se impuso no solo entre los solitarios, sino también entre los monjes cenobitas (de *coenobium*, «comunidad») es decir aquellos que vivían juntos, en monasterios. El impulsor del movimiento cenobítico fue Pacomio.[100] Pacomio es una figura excepcional: su familia no era cristiana y por ello tuvo una infancia pagana —aunque sus biógrafos señalan que ya entonces era temido por los demonios— y hasta llegó a ser enrolado en el ejército romano. Luego pasó un período de siete años de formación en el desierto al lado de Palemón. Durante años dudó de su propósito de fundar una colonia, porque no creía del todo en el valor de una búsqueda colectiva de Dios. Es porque, estrictamente hablando, un monasterio es una contradicción en los términos pues monachós significa «aquel que vive solo», de modo que un monasterio es un lugar en el que «los que viven solos», viven juntos. Sin embargo, la misma noche de su bautismo, cerca del río Tabenessi, Pacomio tuvo una visión onírica: de los cielos descendió un rocío sobre su cabeza que se condensó en sus manos convirtiéndose en un panal de miel que dispersó su suave aroma por toda la tierra:[101] «instálate ahí y construye una morada —le dijo un ángel—. Una multitud de hombres vendrá por ti y darán gran provecho a sus almas».[102]

Pacomio era el vivo ejemplo del rechazo al sueño frecuente. Palemón, quien había sido su guía espiritual le impuso una ascesis estricta que permitía pocas horas de sueño: «Mantente despierto —le advirtió—, impide que Satán te tiente, porque debido al sueño muchos han caído en la aflicción».[103] Pacomio tuvo oportunidad de comprobar lo bien fundado del consejo cuando sufrió en carne propia diversos ataques demoníacos ante los cuales, a pesar de su encarnizado combate, no había logrado victoria alguna hasta que, según su biografía en la versión griega, pidió a Dios que lo mantuviese despierto constantemente, sin dormir ni un instante hasta que lograra vencerlos. El Señor

100. La iniciativa de Pacomio tuvo un gran éxito: él mismo fundó nueve monasterios, entre ellos dos comunidades femeninas, cada uno de los cuales contenía unos 1 400 individuos distribuidos en un organización sumamente detallada.

101. Vida de Pacomio en su versión Bohairística, 8, citado en Brakke, David, *Demons and the making of the monk*, p. 118.

102. Citado en Lacarrière, Jacques, *Los hombres ebrios de Dios*, p. 98.

103. Citado en Brakke, David, *Demons and the making of the monk*, p. 84.

accedió por un tiempo hasta que los ataques cesaron.[104] De ahí extrajo la conclusión de que la privación de sueño era parte esencial de los rigores de la vida ascética y un arma imprescindible en el combate contra Satán y sus secuaces. Esta experiencia se tradujo en uno de los dos preceptos básicos que habrían de organizar la vida en los monasterios pacomianos, el primero, la vigilia, esto es reducir y dificultar el sueño, acompañado de la obligación de confesar sus faltas a un hermano de mayor antigüedad como parte de la vigilancia y el cuidado mutuos.

En sus *Instrucciones*, Pacomio escribió: «No caigas en el sueño, porque ahí hay emboscadas».[105] Incluso llegó a afirmar que el demonio no puede acercarse al monje mientras este lucha por el Espíritu Santo, pero que cuando aquel se distrae o se hace negligente, el demonio solo espera que se duerma para saltar sobre él y engañarlo. Pacomio aplicaría esa regla rigurosamente en las instituciones cenobíticas a su cargo: en estas se dormiría solo lo necesario y de ser posible en una postura distinta a estar tumbado, con el fin de evitar la molicie y los sueños profundos propios del reposo. Los monjes pacomianos dormirían siempre sentados en asientos bajos y nunca descansarían tendidos. Solo los monjes enfermos dormirían en camas, a menos que insistieran en permanecer en sus sillas reclinadas. Pacomio mismo se refiere a esos asientos diseñados especialmente para producir ese estado de semivigilia y asegura haber aprendido esas prácticas directamente de su maestro Palemón. En efecto, este le había aconsejado no dormir nunca tendido, sino en cuclillas, sentado o de pie, apoyando la cabeza contra un muro. En el monasterio que fundó al lado de su hermano, Pacomio era el primero en adoptar esas duras prácticas ascéticas: «Él y su hermano se mantenían de pie, no movían ni las manos ni los pies que mantenían extendidos para evitar que el sueño los amodorrara. A fin de luchar mejor contra el sueño, jamás de arrodillaban y por ello los pies se hinchaban a consecuencia de la fatiga y las manos estaban llenas de sangre porque no las movían ni siquiera para ahuyentar a la multitud de mosquitos que les atormentaban. Si necesitaban adormilarse un poco, se sentaban en medio del lugar en el que oraban, sin apoyar la espalda contra la pa-

104. *Ibíd.*, p. 85.

105. Pacomio, citado en Brakke, David, *Demons and the making of the monk*, p. 86.

red».[106] Conviene agregar que no eran un caso excepcional pues muchos otros como Besarión o Macario nunca se acostaban a dormir: dormitaban sentados en pequeños taburetes hechos en papiro trenzado que ellos mismos habían fabricado. Con todo, Pacomio era notable; pasó 15 años sin echarse a dormir: se mantenía de pie, en medio de su celda, sin otro alivio que apoyarse un poco contra un muro, cosa que le producía un gran malestar que soportaba con gran paciencia.

Dichas prácticas perduraron largo tiempo en las comunidades pacomianas. Teodoro y luego Hortensio, ambos continuadores de la obra del fundador, exhortaban igualmente a los monjes a luchar contra lo que llamaban «el adormilamiento de la negligencia», citando las Escrituras: «Despierta, tú que duermes».[107] En una instrucción dirigida a los monjes que aparentemente fue modificada más tarde pero que quizá remonta al mismo Pacomio, se les exhorta a resistir a la negligencia haciendo referencia a los Proverbios: no concedas sueño a tus ojos, ni sopor a tu mirada. «Libérate como se libera la gacela del cazador, o como se libera el ave de la trampa».[108] Los monjes no debían dormir porque estaban vigilando a nombre del Señor, del mismo modo que no hablaban pues estaban escuchando y ayunaban porque su verdadero alimento era la palabra de Dios. La vigilia constante, lo mismo que las otras disciplinas, era un medio para un fin ulterior.

Naturalmente Pacomio era un adversario excepcional de los demonios, comparable solo a san Antonio. Este poder de discernir resultaba muy importante en la vida interna de las comunidades cenobíticas: Pacomio podía detectar la presencia de un demonio oculto alojado en alguno de los monjes a su cargo, al que de inmediato dirigía sus amonestaciones; otras veces le bastaba pasear para detectar las presencias diablescas en lugares insólitos, por ejemplo descubrió un demonio instalado en una higuera próxima al monasterio. Tal espíritu de discernimiento en circunstancias inadvertidas para los demás era muestra de la excepcional pureza de corazón que había alcanzado, pero era una parte igualmente crucial de su habilidad como líder para aconsejar a cada uno y mantener la pureza de la colectividad. Algunas veces le bastaba mirar al rostro del afectado para detectar en este la calidad de

106. Lacarrière, Jacques, *Los hombres ebrios de Dios*, p. 97.
107. Nuevo Testamento, Epístola a los Efesios, 5, 14.
108. Antiguo Testamento, Proverbios, 6, 5.

sus pensamientos íntimos y por ende su propensión a ser atacado en el alma. Era capaz de discernir en cada espíritu humano los pecados presentes o pasados que ahí se alojaban, como sucedió con esa jovencita que, para ser curada por Pacomio, debió confesar que ya no era virgen. Pero era capaz de ir más lejos: «Su biografía lo presenta realizando exorcismos, por ejemplo, extrayendo de la garganta de uno de sus monjes a un demonio que ahí se había alojado».[109] De hecho antes de expulsar a esos enemigos, Pacomio los interrogaba durante un cierto tiempo como lo haría un fiscal, acerca de su origen y de sus prácticas, hasta que el demonio pedía clemencia de este modo: «con ello me has golpeado nuevamente y me has llegado a la confusión».[110]

Si abandonamos el ambiente cenobítico y retomamos a los solitarios encontraremos la misma preocupación acerca de la privación del sueño: «no te dejes arrastrar por la gula de tu vientre, ni te satures de sueño nocturno. Si tienes esto en cuenta llegarás a ser puro y el espíritu del Señor reinará sobre ti».[111] Apenas llegado al desierto, Evagrio aprendió la disciplina de la vigilia de manos de su guía, Macario el alejandrino quien le reveló su propio régimen ascético: «Por veinte años —le dijo— no me he saciado de pan, de agua o de sueño; he comido mi pan en pequeñas cantidades, he tomado mi agua con medida y he arañado algunos pestañeos de sueño mientras me apoyo contra un muro».[112] De esta experiencia, el «escrutador de los pensamientos» retiró una lección: hacer de los sueños una vía para conocer el estado interior del alma del durmiente. Este es su único punto de interés. Esto se encontraba en concordancia con aquellos que pensaban que los sueños pueden traicionar tanto una personalidad que no ha alcanzado su plenitud, como ciertas dificultades en la formación espiritual propia, como sucedió con el célebre sueño de san Jerónimo. Tanto en su *Tratado práctico*, como en su obra *Pensamientos*, Evagrio advierte que durante el sueño los diablos pueden atacar la parte concupiscente o la parte irascible del alma; ¿cómo reconocerlos a cada uno de ellos? Cuando los demonios atacan la parte irascible, las visiones que acompañan al sueño muestran al durmiente perseguido por avispas, hombres armados o criaturas

109. Brakke, David, *Demons and the making of the monk*, p. 85.
110. *Ibíd.*, p. 83.
111. Evagrio Póntico, *Obras Espirituales*, «A los monjes», 97.
112. *Ibíd.*, «Tratado práctico», 94.

ponzoñosas y carnívoras, rodeado de serpientes o arrojado al vacío desde una alta montaña. El ataque puede ser tan violento que al despertar el monje se descubre en medio de su celda, pero envuelto en un espeso humo y aun rodeado de tales bestias. El sueño advierte al monje que es preciso redoblar en su conducta las virtudes de la paciencia, la dulzura, la misericordia y la caridad. Aunque estas son contrapesos importantes, son aún insuficientes: una vez que se implanten en el alma es preciso desarrollar virtudes más positivas como la valentía y la perseverancia.[113]

Cuando el solitario durmiente no es víctima de esas fantasías y evita caer en el miedo, los demonios se transforman en mujeres que se conducen sin decencia. Las imágenes en el sueño que inducen placeres eróticos o referidas a la gula —como reuniones de amigos, coros de mujeres y otros espectáculos— son indicativas de que es la parte concupiscente la que está siendo acosada, cuya enfermedad queda al descubierto por el hecho de que tales objetos son deseados con pasión. Los remedios al alcance del anacoreta contra este asalto son esencialmente el hambre, la fatiga y la soledad, porque aquellas pasiones emergen sobre todo debido al relajamiento en el ayuno y a la expansión de la molicie del monje. Además de acentuar estas prácticas, es preciso tratar de convertir aquellas pasiones concupiscentes en virtudes más positivas, como la continencia y la templanza, que a la inversa de aquellas, provocan que el alma concuerde con su naturaleza.

La actividad de los demonios durante el sueño tiene, según Evagrio, un objetivo: socavar mediante esta labor nocturna la resistencia del alma para que el monje admita al día siguiente malos pensamientos. El monje no tiene propiamente hablando, responsabilidad sobre los sueños que le son sugeridos, porque estos no son creaciones espontáneas del alma. Pero el desorden prevaleciente en su fuero interno sí es su culpa y pagará el precio de su negligencia poco después. Aunque Evagrio no desarrolla una verdadera interpretación de los sueños, en algunos casos sugiere que es posible deducir el nexo causal que une sutilmente la imagen soñada con el deseo agazapado; por ejemplo, el durmiente sueña que es un pastor que conduce un rebaño; al día siguiente, el solitario se cree llamado al sacerdocio, cuando en realidad este pensamiento obedece simplemente al deseo de vanagloria que se creía haber superado. Los sueños son, para el solitario, una forma de

113. *Ibíd.*, 54.

«verificación» de sí mismo, un examen de hasta qué punto su persistencia ha modificado el estado de su alma. Por tanto, la presencia de imágenes en el sueño es señal inequívoca de una mala salud del alma. Evagrio cree poder asegurar que si las imágenes oníricas son difusas, la herida que revelan es antigua mientras que por el contrario, si el sueño ofrece rostros bien definidos, la llaga es reciente. Por supuesto, cuando los movimientos naturales del alma durante el sueño están libres de imágenes, se puede deducir que el alma está saludable «en cierta medida», explica Evagrio.[114]

Existe sin embargo, un fenómeno nocturno capaz de frustrar por completo los aparentes progresos espirituales del monje, es la llamada «conmoción corporal», es decir uno de los signos más ominosos de la vida de los Padres del desierto: las poluciones nocturnas. En efecto, el fenómeno de las emisiones nocturnas involuntarias era una preocupación constante, porque mostraba lo indomable que puede ser la relación entre el comportamiento natural del cuerpo y la pureza del alma. Al presentarse, esas emisiones planteaban la cuestión del grado de culpabilidad del afectado y en el límite podían ser índice de su incapacidad para seguir con éxito la ascesis.[115] La sexualidad, que en este caso parece connatural al hombre, dejaba al descubierto áreas inaccesibles a los esfuerzos humanos, un mundo inviolable de privacidad que residía en lo más profundo del corazón, por eso esta lucha particular era llamada *cardías*, καρδίας.

El problema de las poluciones nocturnas era fuente de incertidumbre y causa de ansiedad, tanto entre los jóvenes aún inseguros de su vocación, como entre los veteranos, quienes desesperaban de su progreso hacia la castidad perfecta. La cuestión se centraba en el grado de responsabilidad consciente del monje. Ella enfrentaba dos grandes bandos de opinión: por un lado, aquellos para quienes las emisiones involuntarias tienen una base fisiológica y por tanto no comprometen el valor moral del que las sufre. Entre los defensores de esta tesis se encontraban Atanasio (para quien la polución es una emisión tan natural como el excremento, la saliva o las secreciones nasales, de modo que no son ni remotamente pecadoras) y Nemesio de Emesa (para

114. *Ibíd.*, 55.

115. En los medios no monásticos, la presencia de esta conmoción corporal estaba más bien asociada al valor que el creyente atribuía a su comunión con Dios.

quien la actividad genital durante el reposo estaba fuera del dominio de la razón lo que significaba que, aun en sueños con contenido sexual explícito, tales secreciones no eran responsabilidad del monje). Sin embargo, no todos aceptaban atenuar a tal punto la responsabilidad del soñador. Evagrio por ejemplo, considera que puede haber emisiones en las que el solitario está exento de incumbencia, porque se presentan en sueños que no están acompañados de imágenes perniciosas, pero aun así indican que la impasibilidad que el monje ha alcanzado no es perfecta y aún se encuentra lejos de la espiritualidad a la que aspira.

No es sin embargo Evagrio sino Juan Casiano quien ofrece un análisis más detallado de la cuestión de las llamadas «noches húmedas». Casiano está consciente de que la interdependencia entre el cuerpo y el alma resiste a cualquier análisis dualista, esto es, algo que postule una separación radical ente el alma y el cuerpo. En esas conmociones la relación entre el alma, es decir la voluntad, la memoria y las necesidades del cuerpo es más elusiva e intrigante. De hecho Casiano se interesa menos en el fenómeno físico que en la dinámica mental que el hecho deja entrever.[116] En su opinión los sueños eróticos que con frecuencia están asociados a las poluciones reviven, tanto experiencias de imágenes pertenecientes al pasado, como encuentros recientes y por tanto, tienen un cierto significado moral. Aun en el caso de los monjes más experimentados, tales sueños parecen indicar la persistencia inconsciente de pasiones que ya se creían inactivas, de modo que alegar que únicamente la naturaleza es la responsable es ocultar que su origen verdadero reside en algún grado de negligencia propia.

La asociación entre los sueños y las emisiones involuntarias era un lugar frecuente en la literatura médica de la antigüedad. Médicos de la talla de Caelius Aurelianus las consideraban como resultado de la acción conjunta de la naturaleza orgánica y la imaginación culpable.[117] Casiano estaba al corriente de esas doctrinas señalando que en esa literatura había una divergencia entre la escuela hipocrática (la cual consideraba que la causa de esos sueños era la sobre abundancia de humores) y otros autores quienes, por el contrario daban un papel preponderante a las fantasías oníricas. Casiano aceptará, en cierto modo, ambas opiniones.

---

116. Steward, Columba, *Cassian the Monk*, p. 82.

117. Jacquart, D., Thommasset, Cl., *Sexualité et savoir médical au moyen âge*, pp. 207-208.

Como resultan algo «natural», a lo largo de su obra ofrece diversas estimaciones para la periodización de esas conmociones, desde tres veces al año, o bien «cada dos meses» o más prudentemente «algunos meses». Cuando esas emisiones no están acompañadas de figuraciones nocturnas las llama «simples».[118] De manera que, en principio, todos los monjes deben esperar ser víctimas de la emisión de «líquidos vergonzosos», salvo aquellos que se ven excluidos por alguna enfermedad, o por la edad, y aquellos otros que, por la gracia de Dios han sido dispensados. Pero aun si Casiano acepta que existen causas orgánicas no admite que esto retire responsabilidad moral al monje; aún lo que desde el punto de vista de la naturaleza es necesario, puede ser contrario a la castidad. Es preciso distinguir, entonces «como un juez imparcial» lo que debe ser considerado inevitable debido a la flaqueza humana y lo que proviene de los hábitos viciosos o de los «descuidos de la mocedad».[119] Su análisis resulta ser más atento a la relación entre la carne y el espíritu: introduce al cuerpo como un componente inevitable en las etapas formativas del monje, pues estima que la carne tiene sus propias reglas aun si, mediante el trabajo sobre sí mismo, acaba por obedecer a la mente. Pero aun así, la fisiología no está separada de los factores morales y teológicos. La atención que Casiano prestaba al fundamento fisiológico se debía sin duda a que tenía en mente el descorazonamiento de los monjes jóvenes, quienes podían constatar en carne propia que los remedios tradicionales del espíritu, como la abstinencia y la disciplina, no siempre reducían y a veces más bien incrementaban los problemas.

Tal desplazamiento formaba parte de un movimiento espiritual que conducía a una mayor interiorización del sujeto en sí mismo. En efecto, a diferencia de Evagrio, Casiano no encuentra el origen de la lucha en las insinuaciones diabólicas, sino que traslada el conflicto al «yo» interior del monje. Presta mayor atención a la batalla entre la carne y el espíritu dentro de la persona individual: una prueba de ello es que Casiano hace suya la lista de ocho malos pensamientos debida a Evagrio, su mentor, pero reduce su espíritu demoníaco y los llama «vicios», distribuyéndolos entonces en dos clases: «vicios naturales», que surgen de las necesidades orgánicas como la glotonería y la fornicación y «vicios antinaturales» cuyo origen es externo, como la avaricia o

118. Juan Casiano, *Colaciones*, IV, XV.1; VII, II.1.
119. *Ibíd*., XII, VIII.

la vanagloria los cuales, aunque debidos a causas externas «también requieren de la actividad de la mente corrupta y perezosa».[120] Casiano no renuncia del todo a los demonios pero los reduce a meras «sugerencias» y prefiere examinar las ocultas madrigueras del corazón; la lucha ya no se libra tanto entre los demonios y el monje, sino entre dos aspectos del monje mismo. Tal cambio de perspectiva se explica (al menos de manera parcial) porque el auditorio al que Casiano se dirige ya no son los anacoretas del desierto, inmersos en la tierra de Satán, sino los monjes cenobitas de la Galia del sur.

Desde la primera de sus *Colaciones*,[121] Casiano anuncia lo que será el núcleo de su teología y su concepción del monje: la pureza del corazón. La expresión tiene tanto resonancias bíblicas como resonancias del desierto. Solo que es una particularidad de Casiano hacer de la castidad perfecta el índice más seguro de ese progreso espiritual. Por ello, distingue entre un monje «continente» (*continens*) y uno «casto» (*castus*); el primero correspondería a alguien «célibe», mientras el segundo a alguien «puro». La pregunta que subyace a esta diferencia podría enunciarse así: ¿es posible extinguir por completo el fuego de la concupiscencia que llevamos dentro de la carne? La respuesta de Casiano es «sí» pero con un añadido capital: esto no se logra con las puras fuerzas del monje y requiere de un don otorgado por Dios: la gracia. La lucha personal es importante pero la ascesis por sí misma no es la causa que se aleje definitivamente el vicio de la fornicación, pues la razón última es la posibilidad de la misericordia de Dios. La disciplina puede vencer a la lujuria hasta obtener una tregua, pero solo la gracia divina puede permitir la liberación definitiva: «Para alcanzar la pureza de la castidad no basta la diligencia humana. Hemos de estar convencidos de que la más rigurosa de las abstinencias jamás podrá merecernos, por sí sola, la pureza constante de la castidad».[122] Todo debe colocarse desde la perspectiva de los esfuerzos hechos por el monje en su formación de sí mismo, pero estos requieren inevitablemente la ayuda divina; por eso Casiano cree que la perfección es posible pero no se debe

---

120. Casiano, citado en Brakke, David, *Demons and the making of the monk*, p. 245.

121. Juan Casiano, *Colaciones*, I, IV. Este libro adopta el género griego clásico de «preguntas y respuestas», una suerte de conversación que en este caso involucra al propio Casiano, su amigo Germán y diversos monjes.

122. *Ibíd.*, XII, IV.

esperar que resulte del puro esfuerzo humano: «merecer que Él nos libre, por el beneficio de su mano».[123]

Contra san Agustín, quien sostenía que en la memoria se encontraba un refugio sexual inescapable, Casiano piensa que aun esos «hábitos inculcados» en la memoria podían ser arrancados del corazón, pero por la gracia de Dios. En aquel que recibe este beneficio, las emisiones nocturnas ocurrirán por razones estrictamente fisiológicas, sin intervención de esas fantasías oníricas que indican pasiones irresueltas. Para este monje, incluso la experiencia de una erección mientras duerme no puede ser atribuida a la concupiscencia, pero siempre bajo la conciencia de dejar a la benevolencia divina el cuidado nocturno del corazón. Por eso, aquel que logra esta concesión puede alabar a Dios de este modo: «Tú dominaste mis bajos impulsos».[124] En respuesta a las dudas que Germán expresa en algún momento, Casiano afirma que ni los sueños pueden mancillar a aquellos en cuyo interior la gracia ha depositado la castidad. Cierto, los sueños se deben a la naturaleza humana y se los debe tomar con desconfianza, pues son los enemigos acérrimos de la castidad, pero no son una madriguera inaccesible a la obra de Dios. Como prueba, Casiano ofrece el caso de un monje que solía tener emisiones nocturnas la víspera de cada domingo lo que le impedía asistir a la eucaristía. Angustiado, pidió ayuda a sus superiores quienes lo interrogaron severamente; resultó inocente lo que le permitió volver a la comunión lo que a su vez puso fin a las poluciones. Este ejemplo es sintomático porque revela varios aspectos de la subjetividad: primero, al pedir ayuda, el monje abrió su corazón probando que no deseaba ocultar a sus hermanos nada de su fuero interno (solo a ellos, pues desde luego todo es visible al ojo omnipotente de Dios). Esta visibilidad completa es llamada «transparencia del corazón». En segundo lugar el ejemplo permite a Casiano ofrecer la explicación tradicional: los demonios provocan ilusiones y hasta emisiones con el fin de obstaculizar la obra del monje, haciéndole creer que existe una complicidad secreta de su parte, y que por tanto carece del valor necesario para asistir a la eucaristía.

El reposo es un momento que puede descubrir una realidad que no coincide ni con los esfuerzos, ni con los deseos del mon-

---

123. *Ibíd.*

124. *Ibíd*. El original latino dice «renes», «riñones», que los antiguos consideraban la fuente de la potencia sexual.

je. Pero por esa misma razón son también signos seguros de la perfección alcanzada. Y esta es la concepción tanto de Casiano como de Evagrio. Esto puede resultar un tanto sorprendente hoy porque significa que en los medios monásticos existía la convicción de que existe una continuidad emocional entre la vigilia y el sueño que no estaban enteramente separados; para ellos, los sueños no son «otra escena», un dominio que se desenvuelve por su propias reglas, más allá de la voluntad humana, sino por el contrario un campo de la vida emocional en la que el individuo es capaz —y está obligado— a incidir. Lo que le sucede al monje durante la vigilia repercute en los sueños y a la inversa, lo que el monje sueña le predispone en lo que habrá de lograr. Sus pensamientos en la vigilia otorgan material a su experiencia onírica y esta a su vez predispone a la acción al alma vigilante. Como reveladores de las pasiones que habitan en el alma, los sueños prolongan sus efectos más allá del reposo, puesto que constituyen un peligro real para la vida espiritual: el monje no los trata como epifenómenos residuales sino como signos de perfección. Debe pues aprender a controlarlos y si tiene fortaleza logrará extinguir por completo los rastros ominosos de la actividad onírica. Este es el estado de perfección, la imperturbabilidad, el punto culminante de la espiritualidad para Casiano.

Los sueños y la más alta perfección

Hasta ahora hemos encontrado a los monjes luchando consigo mismos, con sus cuerpos y con los pensamientos que les son sugeridos por los demonios. Esta lucha es, sin embargo, tanto para Casiano como para Evagrio, el preámbulo de un estado superior de perfección individual en la que tal combate cesa y se alcanza un estado de completa serenidad interior: es la imperturbabilidad, la *apátheia*, ἡ ἀπάθεια, la impasibilidad, la ausencia de pasiones. El alma deberá probar, especialmente en los sueños, la eficacia de todos los procedimientos anteriores. Se trata del punto más alto de la realización de sí a la que los monjes pueden aspirar, la culminación de la constitución de sí mismo.

La *apátheia* no es una innovación cristiana; como un ideal de virtud (o de felicidad) ella tenía una larga tradición en las filosofías helenísticas. Entre los estoicos, la imperturbabilidad es el rasgo característico del sabio quien ya no sufre de ninguna pasión, es

a-pathos, pues ha logrado un perfecto equilibrio de su juicio racional, lo que le permite una completa libertad interior, pues ha construido una ciudadela interior inexpugnable. Entre los epicúreos este estado impasible es también patrimonio del sabio quien vive en el placer imperecedero, de la quietud, y sabe evitar todo aquello que le puede provocar dolor. En ambos casos, la serenidad inmutable es una virtud mundana. Pero los monjes le imprimieron un propósito y una tonalidad diferentes: en Evagrio, la impasibilidad es el acceso a la contemplación de Dios y en Casiano, un estado en que cesa la lucha entre la carne y el espíritu. La más alta perfección no tiene pues entre estos monjes un sentido unívoco, sino que produce distintos proyectos de sujeto.

En el proceso en el cual la *apátheia* adquirió un significado cristiano son importantes los nombres de Plotino (el filósofo neoplatónico), Filón de Alejandría, Clemente de Alejandría y Evagrio Póntico. Para este último la serenidad es la etapa que culmina y cierra el estado de lucha que ha llamado «práctico». En efecto, en medio del combate, el asceta adquiere conocimiento de sí mismo, de sus vicios, de sus virtudes y de las tácticas de los demonios. El objetivo final de esta primera etapa, la ciencia práctica, es justamente obtener la libertad de esas pasiones, un completo auto-control de sí mismo que significa no solamente ya no cometer pecados sino no resentir ninguna pasión por los objetos externos o por los pensamientos propios. Pero llega un momento en el que el monje atraviesa ese umbral, lo que Evagrio llama una «emigración práctica», deja de ser un combatiente, y se convierte en un gnóstico, γνωστικῶς, «el que posee el conocimiento», de ὁ γνωστήρ, «el que sabe». Evagrio asocia este estado al conocimiento porque implica un completo dominio de la parte racional sobre las partes irascible y concupiscente. El resultado es un «yo» renovado. Los signos de que la impasibilidad ha llegado son básicamente dos: un alejamiento del «yo» anterior, esto es, el gnóstico ya no es asediado por los recuerdos de su vida pasada: la familia, las propiedades, los afectos y los recuerdos, ya no encuentran lugar en su alma; luego, un completo alejamiento de todas las cosas y pasiones mundanas: ya ningún objeto o deseo proveniente del exterior puede conmoverlo y por ello ignora la ira, la glotonería o la fornicación. La *anachóresis*, ἡ ἀναχώρησις, la «retirada», el alejamiento de todo y de todos, es ahora total: el gnóstico ha podido someter tanto las demandas del cuerpo como las pasiones espirituales. Contrariamente a lo que se podría pen-

sar, los ataques de los demonios no se atenúan con este progreso espiritual: a la inversa, entre mayor sea la perfección más debe crecer en el anacoreta el temor a ser sorprendido y vencido, pues se sabe que Satán encuentra especial satisfacción en herir a las almas purificadas. Los demonios que ha debido enfrentar al final del período práctico eran los más formidables: la vanagloria y el orgullo, quienes amenazan al monje que valora excesivamente sus victorias. La lucha pues no cesa nunca pero ha cambiado de aspecto: «los demonios que presiden las pasiones del alma van a perseguirnos hasta la muerte», escribe Evagrio pero ahora sus ataques se estrellan ante un muro de impasibilidad que el gnóstico ha erigido y por ello resulta ileso.

El gnóstico de Evagrio tiene muchas similitudes pero también diferencias con la figura del sabio de las filosofías helenísticas. En estas últimas, la sabiduría consiste en obtener la virtud. El gnóstico, por el contrario, ya no debe perseguir ninguna virtud humana porque posee las más importantes: la fe, el temor a Dios, la perseverancia, la esperanza y sobre todo la caridad.[125] El gnóstico no se irrita, pues nada puede excitar su cólera; nada desea, pues nada tiene y nada le falta; es bueno y bello a semejanza de la divinidad y no cesa ni por un instante de amar a Dios al que está enteramente entregado. Instalado en la virtud inalterable, el perfecto ya no necesita de los medios elementales del común de los hombres para mantenerse en el buen camino, por ello ya no se acuerda, o mejor, no piensa siquiera en la ley, en los mandamientos o en el castigo.[126] ¿Cómo vive el gnóstico perfecto? Según Evagrio pasa su tiempo distribuyendo entre los demás el resultado de su ciencia; es receptivo a todos, incluidos los negligentes, no es violento ni sombrío, pues desconoce la ira y la tristeza y su presencia es tal que su sola visión exhibe una dulzura infinita.[127]

A pesar de estas similitudes, existe una diferencia primordial entre los filósofos-sabios y el gnóstico de Evagrio: este es un contemplativo y un místico. En primer lugar, porque su conocimiento sobrepasa los límites de lo humano. Según Evagrio, llegado a la gnosis, el desarrollo espiritual no se detiene, sino que se prolonga en tres grados: el primero, llamado «segunda contemplación natural» es el «conocimiento de la creación en sus

125. Que son las virtudes que desarrolla durante el período «práctico».
126. Evagrio Póntico, *Obras Espirituales*, Introducción, p. 99.
127. Brakke, David, *Demons and the making of the monk*, pp. 73-75.

principios»; el segundo, llamado «primera contemplación natural» es «el conocimiento que concierne a los seres humanos»; el tercero llamado «el reino de Dios», es el conocimiento de la Santísima Trinidad.[128] El gnóstico puede contemplar el mundo material y los seres racionales con el verdadero conocimiento de todas las cosas que existen: nada tiene secretos para él, pues conoce la causa primera e incluso la verdad completa sobre la creación. El gnóstico perfecto es además un contemplativo cuyo objeto es descrito en términos platónicos como «el reino de los seres incorpóreos». Cuando el intelecto ha logrado trascender todas las representaciones mentales asociadas a la vida sensible, incluidas las pasiones que estas suscitan, entonces alcanza un estado de completa indeterminación que Evagrio describe como una luminosidad perfecta en la que le intelecto solo se contempla a sí mismo: «se ve a sí mismo en una paz que está por encima de todo entendimiento, de toda inteligencia, porque el corazón puro está inmerso en otro cielo, cuya visión es la luz».[129] La perfecta es la característica primordial del gnóstico.

El lugar donde quizá se concentra mejor el misticismo del gnóstico es lo que Evagrio llama la «oración sin distracción». Este es el momento de mayor espiritualidad para el monje. Recuérdese que para Evagrio, la oración es, en general, «el diálogo del intelecto con Dios» pero en el monje combatiente ese diálogo es constantemente entorpecido por la irrupción de los recuerdos del orante y las constantes insinuaciones de los demonios, cuya primera tarea es justamente obstaculizar el camino, haciéndolo volver a la «turbulencia doméstica», a «las gentes de la casa», expresiones metafóricas para referirse a las pasiones cotidianas del alma. Pero el gnóstico ha vencido todo ello y su oración alcanza un grado de concentración y profundidad, libre de toda intromisión, que la hace «pura», continua, ininterrumpida. Es por eso que en la «oración sin distracción», el intelecto se contempla a sí mismo y por ende contempla la obra de Dios, quien lo creó: «Cuando el intelecto se haya despojado del hombre anterior y haya revertido al hombre que nace de la gracia de Dios, entonces verá su propio estado en el momento de la oración, semejante al zafiro y al color del cielo: es el estado que la escritura llama "el lugar de Dios", que ha sido visto por los cristianos sobre

128. *Ibíd.*, p. 76.

129. Guillaumont, Antoine, *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, p. 302.

el monte Sinaí».[130] Sordo, insensible, inmutable, sin perturbación alguna, el intelecto obra por su propia naturaleza. Esta impasibilidad ya no un momento mundano, sino extático. La más alta perfección en Evagrio es un estado místico, una contemplación teológica de Dios, porque en efecto, Dios no es la representación de un objeto sensible. Y es justamente «teología» como Evagrio llama esta perfección espiritual. Es la experiencia de un hombre pero de un hombre que ha cortado por completo todo vínculo terrenal y que por tanto posee un intelecto sin contenido determinado pues conoce todo; Evagrio la llama «ignorancia infinita», una identidad en su esencia primigenia que es sin embargo, su mayor logro, la identidad que siempre pretendió ofrecer a Dios.

Esta concepción mística del progreso espiritual propia de Evagrio no se encuentra en Juan Casiano. En este la perfección espiritual se concentra en la relación compleja que el espíritu y la carne guardan respecto al pensamiento de la fornicación. Casiano se ocupa del tema de la fornicación en distintos momentos de su obra pero en la Conferencia número 12 de sus *Colaciones* se plantea abiertamente la cuestión: ¿es posible extinguir totalmente el fuego de la concupiscencia, cuyos ardores innatos llevamos en la carne? La respuesta de Casiano es que es posible, pero implica de un tránsito espiritual en el que no bastan las fuerzas del monje quien tiene necesidad de la benevolencia de Dios. En efecto, en el itinerario a la más alta perfección, el Abba Queremón —personaje importante en la obra *Colaciones*— identifica dos etapas: la continencia y la castidad. La primera coincide con el momento en que el monje aún lucha contra su cuerpo y contra sus pensamientos; la segunda en cambio implica que ha conquistado un estado de serenidad imperturbable: «la castidad perfecta se distingue de los comienzos laboriosos de la continencia por la tranquilidad inalterable que la caracteriza».[131] Mientras la carne y el espíritu combatan, el nivel más alto de la castidad no ha sido alcanzado. Todos los esfuerzos del anacoreta: ayunos, soledad, plegarias y mortificaciones están dirigidos a mantener la continencia, pero todos ellos, que hacen de él un continente, no son suficientes para llegar a un estado que requiere la gracia de Dios: «Hemos de estar convencidos de que la más rígida abstinencia... jamás podrá merecernos por sí sola la

130. Evagrius of Pontus, *The greek ascetic corpus*, «On thoughts», 39.
131. Juan Casiano, *Colaciones*, XII, X.

pureza constante de la castidad».[132] Desde luego tales esfuerzos no son desdeñables y aquel que evita toda conversación inútil, cancela todo sentimiento de cólera, toda solicitación terrena, se contenta con dos panes como alimento cotidiano, no bebe agua hasta la saciedad y duerme entre tres y cuatro horas al día, será un buen candidato a la misericordia divina.

En toda esta reflexión de Casiano, la sexualidad no es comprendida como el encuentro entre dos cuerpos, pues esto está cancelado de antemano en el mundo de los cenobitas de manera que «el mal espíritu de la fornicación» se refiere únicamente a la lucha que el individuo debe entablar consigo mismo, con su «yo» interior. Cuando aún se encuentra en medio de la lucha, el monje puede constatar sus progresos dos signos que Casiano estima decisivos: la calidad de sus sueños y las emisiones nocturnas involuntarias. En ambos casos, el progreso consiste en que la voluntad consciente del monje se aleje de los asaltos de la carne promovidos por su cuerpo.[133] Para lograr esta disociación paulatina entre la voluntad y el cuerpo Casiano establece seis niveles: el primero es la cesación deliberada de la actividad sexual; con ello, el alma ya no estará implicada en los movimientos del cuerpo de tal modo que «cuando el monje está despierto ya no es asaltado por el ataque de la carne»,[134] expresión que quizá indica la erección o la tentación de la masturbación. Los dos niveles siguientes indican la separación de la voluntad de las representaciones imaginarias pues «el monje ya no resentirá los deseos obsesivos que sobrevienen cuando observa un rostro femenino». El cuarto nivel consiste en evitar la implicación de la voluntad en los movimientos corporales, pues es la actitud preventiva del durmiente cuando es despertado por las emisiones espontáneas que no están acompañadas de fantasías deliberadas. El siguiente nivel en la progresión es el momento en que la voluntad ya no se inmiscuye en las percepciones sensibles, pues el monje mantiene un estado de completa indiferencia tal que, si de manera accidental se tropieza con una pareja que realiza el acto de la reproducción humana, o bien encuentra el acto sexual evocado en alguna lectura o conferencia, no resentirá conmoción alguna. De acuerdo con Casiano, llegado a este nivel, el monje asisti-

132. *Ibíd.*, XII, XV.
133. Foucault, Michel, «Le combat de la chasteté», p. 303.
134. Juan Casiano, *Colaciones*, XII, VII, 2.

rá a las cuestiones sexuales «con la misma atención indiferente que daría al tópico de fabricar ladrillos».[135]

Con todo, hasta aquí, la más alta perfección no ha llegado. El sexto nivel del progreso se alcanza cuando la voluntad ya no se deja arrastrar por lo que parece el dominio más rebelde a ella: las representaciones sexuales oníricas. En el período en que el monje aún luchaba consigo mismo era natural que viera el reposo con desconfianza porque, en efecto, los sueños son un enemigo mortal de la pureza. Lo que estaba en juego entonces en el análisis de los sueños no era tanto un código de actos prohibidos o permitidos sino un diagnóstico de los pensamientos que los alimentaban puesto en relación con los avances realizados en el fuero interno. Pero aquel que ha cruzado el umbral de la continencia alcanzando la castidad ya mira el reposo de otra manera. Su voluntad ya no está comprometida en las emisiones ominosas: «solo podrá culpar a la naturaleza quien haya llegado por su aplicación constante a un estado de pureza que no sienta ya su alma seducida por los encantos del vicio y solo tenga que lamentar las manchas inconscientes y raras que ocurren entre sueños».[136] El monje casto puede entonces entregarse confiadamente al reposo, porque la disposición hacia la pureza ha sido asimilada «en la médula» (*medullitus*, escribe Casiano). En breve, el monje casto ha borrado la diferencia entre la vigilia y el sueño porque este ya no es un dominio inaccesible sino un reflejo del estado del alma; en consecuencia, sostiene Casiano, «se equivocan quienes piensan que durante el sueño los resortes del alma se distienden y es imposible salvar la integridad».[137] El individuo es el mismo tanto en la vigilia como en el sueño porque ha extendido su dominio sobre todo su ser, porque su voluntad lo cubre todo, o mejor porque permanece siendo él mismo en todo: «La perfección de la castidad consiste en que el monje no se manche a sabiendas con el placer malvado durante el día y que durante la noche no se vea tentado en sus sueños con ilusiones inoportunas».[138]

Recordemos, sin embargo, que borrar esta frontera no está al alcance solo de las fuerzas humanas. No importa la dureza de la ascesis, la voluntad sola no puede hacerlo, atrapada como está entre la carne y el espíritu. Para ello necesita que Dios en su misericordia le conceda la gracia. Si en el momento de despertar el monje

135. *Ibíd.*, XII, VII, 3.
136. *Ibíd.*, XII, VIII.
137. *Ibíd.*, XII, X.
138. *Ibíd.*, XII, XVI.

encuentra que ha logrado atravesar ileso los peligros de la noche, que entienda que no se debe a sus desvelos, sino a la asistencia de Dios y que esto durará el tiempo que el Señor decida concederle su gracia.[139] Entonces, cuando se ha logrado una integración perfecta entre la carne y el espíritu, un estado de completa serenidad que desconoce las rebeliones de la carne, se ha llegado a la imperturbabilidad. Es el dominio de Dios: «Donde Dios tiene sus delicias, no tanto en medio de los combates y la lucha contra los vicios, cuanto en la paz de la castidad y la perfecta tranquilidad del corazón».[140]

En ese momento, la carne deja de luchar. Y este es el gran milagro de Dios: «que un hombre de carne y viviendo en ella haya sido capaz de neutralizar todo afecto carnal. Que en medio de tan diversas situaciones y tantos asaltos del mundo mantenga su alma en una posición siempre igual y perdure, inconmovible en medio del torbellino incesante de los asuntos humanos».[141]

Quiere decir que la naturaleza física ha sufrido una derrota a manos de la naturaleza espiritual. ¿Es esto sobrehumano? En cierto sentido sí: «Quienes se apresuran con una voluntad de acero a alcanzar la palma de la perfección, deben en cierto modo triunfar sobre la naturaleza humana».[142] Esta serenidad, sin embargo, no debe ser confundida con pasividad pues Casiano, lo mismo que las filosofías helenísticas buscan hacer activa al alma que mantiene un estado de tensión permanente. Para denotar este carácter dinámico, Diódoro usaba la expresión: «el fuego de la *apatheia*», con la cual buscaba subrayar un estado del alma en el cual el amor ardiente a Dios no dejaría sitio para los impulsos sensuales o egoístas. En esta tensión del alma reside la continuidad emocional perfecta entre la vigilia y el sueño, entre el día y la noche, lo que significa que en ningún momento de la existencia sobrevive, agazapado, algún deseo oculto, algún pliegue oscuro del alma. Con la ayuda de Dios, se habrá alcanzado la «pureza del corazón».

Con la figura del gnóstico de Evagrio y la «pureza del corazón» de Casiano hemos llegado al fin último que domina esta forma de realización de sí. El misticismo contemplativo y la transparencia del alma son el término, el fin final de de todos los

---

139. Por eso —escribe Casiano— para corregir a aquellos que caen en el pecado del orgullo es preciso que Dios les retire por un tiempo su ayuda y sufran la tiranía de los vicios que la virtud había reprimido. *Ibíd.*, XII, XVI.

140. *Ibíd.*, XII, XI.

141. *Ibíd.*, XII, XIII.

142. *Ibíd.*, XI, V.

esfuerzos del asceta. Para alcanzarlos ha sufrido las privaciones, la soledad, el agotamiento y la desnudez. Tales estados no tienen solo una dimensión mental sino afectiva y psíquica porque en la concepción antigua el alma o la mente son mucho más que solo el lugar donde reside el pensamiento: el alma es el centro consciente de la experiencia que tenemos como seres humanos, lo que hoy llamaríamos el «yo». Los ascetas pueden ser vistos como atletas que han librado una profunda batalla contra su antiguo «yo», su antigua mente y su antiguo corazón. Si tenían éxito, su corazón era de una sola pieza: estaba liberado de sus pasiones y no había en él ningún vicio obstinado que debía ser ocultado de las miradas ajenas. Esos hombres habían alcanzado la transparencia perfecta: observaban la misma conducta, idéntica en el día o la noche, en la plegaria o en el lecho, en la vigilia o soñando, solos o en compañía de otros hombres: «su actitud es tal que ya no se ruboriza si es sorprendido en algún acto que para los demás es secreto, en caso de ser visto en ello».[143]

Esta subjetividad, esta forma del «yo» es resultado de una larga lucha, de una vida entera y de la asistencia de Dios: «este combate requiere experiencia y no puede improvisarse: una larga experiencia y la pureza del corazón, conjugada con la luz que irradia de la palabra divina nos conducirá a ello».[144] Pero el resultado es que no había nada en su corazón que no pudiera ser exhibido sin dudarlo ante los demás; no se oculta ya entre sus pliegues ningún pensamiento o afecto ominoso que sería preciso guardar para sí. Se comprende entonces por qué los sueños eran una pieza esencial de este dispositivo espiritual: ellos dejaban ver que hasta el rincón más inaccesible ha sido alcanzado, que se había cerrado la brecha entre un yo privado y un yo público: «la última fisura entre un yo privado (con sus amenazantes pensamiento) y sus semejantes se había colmado».[145] Los sueños eran la manifestación de la verdad del alma por sí misma, la manifestación probatoria de la verdad que había alcanzado. Purificado ante Dios, su progreso espiritual se mostraba ante el mundo con una serenidad imperturbable y un magnetismo personal insuperable. Era la prueba viviente de que los hombres son capaces de someter los rincones más álgidos de su existencia, sus sueños, convirtiéndose en relicarios de perfección individual.

---

143. *Ibíd.*, XII, VIII.
144. *Ibíd.*
145. Brown, Peter, *The body and society*, p. 232.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

PARTE I
LA FILOSOFÍA ANTIGUA Y LOS SUEÑOS

1. LA EXPERIENCIA ESTOICA DEL «YO» ANTE LOS SUEÑOS

Obras citadas de autores antiguos

ARTEMIDORO (1999), *La interpretación de los sueños*, M. Carmen Barragón Fuentes y Jesús M. Nieto Ibáñez (eds.), Akal, Madrid.

BOERI, Marcelo D. y Ricardo SALLES (2014), *Los filósofos estoicos. Ontología, Física y Ética*, Akademia Verlag, Sankt Agustin (Alemania).

CHRYSIPPE (2004), *Ouvre Philosophique*, vol. I y II, Les Belles Lettres, París.

CICERÓN (1987), *Disputas tusculanas*, traducción, versión y notas de J. Pimentel Álvarez, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

— (1996), *Cuestiones académicas*, introducción y notas J. Pimentel Álvarez, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

— (1999), *Sobre la adivinación*, Editorial Gredos, Madrid.

— (2000), *Las paradojas de los estoicos*, introducción, traducción y notas J. Pimentel Álvarez, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

— (2005), *Del Hado*, edición, traducción y notas J. Pimentel Álvarez, Universidad Autónoma de México, Ciudad de México.

— (2008), *De los fines, de los bienes y de los males*, edición, traducción y notas J. Pimentel Álvarez, Universidad Autónoma de México, Ciudad de México.

CRISIPO DE SOLOS (2006), *Testimonios y fragmentos*, vol. I, introd., selec. textos, trad. y notas F. Javier Campos Daroca y Mariano Nava Contreras, Editorial Gredos (Biblioteca Clásica Gredos 346), Madrid.

EPICTETO (2005), *Un Manual de Vida*, Editorial José J. de Olañeta, Palma.

— (2010), *Disertaciones por Arriano*, Editorial Gredos, Madrid.

Los Estoicos Antiguos (1996), Editorial Gredos, Madrid.

MARCO AURELIO (2005), *Meditaciones*, Editorial Gredos, Madrid.

PLUTARCO, *Stoici Antichi*, III, [C.e] 459.
RADICE, Roberto (1998), *Stoici Antichi. Tutti y Frammenti secondo la raccolta di Hans von Arnim*, Rusconi Editori, Milán.
SÉNECA (1986), *Epístolas morales a Lucilo*, Editorial Gredos, Madrid.
— (2004), *De la cólera*, Alianza Editorial, Madrid.
— (2011), *Sobre el ocio, Sobre la tranquilidad del alma, Sobre la tranquilidad de la vida*, Alianza Editorial, Madrid.
— (2013), *Cuestiones naturales*, introd., trad. y notas José-Román Bravo Díaz, Editorial Gredos, Madrid.
TERTULIANO (2001), *Apologético*, edición, traducción y notas Carmen Castillo, Editorial Gredos, Madrid.
— (2001), *A los gentiles*, edición, traducción y notas Carmen Castillo, Editorial Gredos, Madrid.

Estudios modernos

ANNAS, Julia E. (1992), *Hellenistic philosophy of mind*, University of California Press.
— (1993), *The morality of happiness*, Oxford University Press, Oxford.
BÉNATOÜIL, Thomas (2006), *Faire usage: la pratique du stoïcisme*, Librairie Philosophique J. Vrin, París.
BOBZIEN, Susanne (1998), *Determinism and freedom in stoic philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
BRÉHIER, Émile (1971), *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Éditions des Archives Contemporaines, Gordon and Breach, Londres-París.
BRENNAN, Tad (2005), *The stoic life. Emotions, duties & Fate*, Clarendon Press, Oxford.
BROUWER, René (2014), *The stoic sage. The early stoics on wisdom, sagehood and Socrates*, Cambridge University Press, Cambridge.
COOPER, John (1999), *Reason and emotion*, Princeton University Press, Princeton.
DUHOT, Jean-Joël (1989), *La conception stoïcienne de la causalité*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Librairie philosophique J. Vrin, París.
FORSCHNER, Maximilian (2005), «Le portique et le concept de personne», en Romeyer Dherbey G. (dir), *Les stoïciens*, Librairie Philosophique J. Vrin, París.
FOUCAULT, Michel (1984), *Histoire de la sexualité III*: *Le souci de soi*, Gallimard, París.
— (1994), «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», en *Dits et écrits*, IV, n. 356, Gallimard, París.
FREDE, Michael (1989), «The original notion of cause», en M. Schofield *et al.* (eds.), *Doubt and dogmatism*, Clarendon Press, Oxford.
— (1993), «La doctrina estoica de los afectos del alma», en M. Schofield *et al.* (eds.), *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*, traducción J. Fonbara, Ediciones Manantial, Buenos Aires.

— (2008), «Stoic determinism», en Inwood, B. (ed.), *The Cambridge companion to the stoics*, Cambridge University Press, Cambridge.
GILL, Christopher (2006), *The structuired self in Hellenistic and roman thought*, Oxford University Press, Oxford.
— (2008), «Le moi et la thérapie philosophique dans la pensée hellenistique et romaine», en Aubry, G., Ildefonse, F. (eds.), *Le moi et l'intériorité*, Librairie Philosophique J. Vrin, París.
GOLDSCHMIDT, Victor (2006), *Le système stoïcien el l'idée du temps*, Librairie Philosophique J. Vrin, París.
GOULET-CAZÉ, Marie-Odile (1986), *L'ascèce cynique*, Librairie Philosophique J. Vrin, París.
— (2011), «À propos de l'assentiment stoïcien», en Goulet-Cazé, M.O. (ed.), *Études sur la théotie stoïcienne de l'action*, Librairie Philosophique J. Vrin, París.
GOURINAT, Jean-Baptiste (2005), «Prédiction du futur et acyion humaine dans le traité de Chrysippe "Sur le Destin"», en Gourinat, J.B. (ed.), *Les stoïciens*, Librairie Philosophique J. Vrin, París.
GRAVER, Margaret (2007), *Stoicism and emotion*, The University of Chicago Press.
GROS, Frédéric (2001), «Situation du cours», en Foucault, M., *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Gallimard/Seuil, Hautes Études, París.
HADOT, Ilsetraut y Pierre HADOT (2004), *Apprendre à philosopher dans l'antiquité. L'enseignement du Manuel d'Epictète et son commentaire néoplatonicien*, LGF (Le livre de poche, 603), París.
HADOT, Pierre (1992), *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Fayard, París.
— (2006), *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, prefacio de Arnold I. Davidson, traducción de Javier Palacio, Biblioteca de ensayo, Serie mayor 50, Siruela, Madrid.
HANKINSON, R.J. (1999), «Explanation and causation», en Agra, K. *et al.* (eds.), *The Cambridge history of hellenistic philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 513-541.
— (1999), «Determinism and indeterminism», en Agra, K. *et al.* (eds.), *The Cambridge history of hellenistic philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
ILDEFONSE, Frédérique (2011), «La psychologie de l'action; répresentation, impulsion, assentiment», en Goulet-Cazé, M.O. (ed.), *Études sur la théotie stoïcienne de l'action*, Librairie Philosophique J. Vrin, París.
— (2008), «L'idion hègemonikon est-ce le moi?», Aubry, G., Ildefonse, F. (eds.), *Le moi et l'intériorité*, Librairie Philosophique J. Vrin, París.
— (2008), «Questions pour introduire à une historie de l'intériorité. Une histoire des problématisations de l'intérieur», en Aubry, G.,

Ildefonse, F. (eds.), *Le moi et l'intériorité*, Librairie Philosophique J. Vrin, París.
INWOOD, Brad (1985), *Ethics and human action in early stoicism*, Oxford University Press, Oxford.
— (1999), «Rules and reasoning in Stoic ethics», en K. Ierodiakonou (ed.), *Topics in stoic philosophy*, Clarendon Press, Oxford.
— y P. DONINI (1999), «Stoic ethics», en K. Algra *et al.* (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 675-738.
KOCH, Isabelle (2011), «Le Destin et *ce qui dépend de nous*, sur les causes de l'impulsion», en Goulet Cazé, Marie-Odile (ed.), *Études sur la théorie stoicienne de l'action*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, pp. 367-499.
LONG, Anthony (1996), «Freedom and determinism in the stoic theory of human action», en *Problems of Stoicism*, The Athlone Press, Londres, pp. 173-199.
— (2001), «Representation and the self in stoicism», en *Stoic Studies*, University of California Press.
MAUSS, Marcel (1950), «Una catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle du "moi"», en *Sociologie et Anthropologie Vème partie*, Presses Universitaires de France, París, pp. 331-362.
MERCIER, Carine (2008), «Ce que pourrait être une réponse foucualdienne à la question de la présence du moi dans l'antiquité», en Aubry, G., Ildefonse, F. (eds.), *Le moi et l'intériorité*. Librairie Philosophique J. Vrin, París.
MULLER, Robert (2006), *Les Stoïciens. La liberté et l'ordre du monde*, Librairie Philosophique J. Vrin (Bibliothèque des Philosophies), París.
OGEREAU, F. (2002), *Essai sur le système philosophique des stoïciens*, Encre Marine, Fougères (Francia).
PAVIE, Xavier (2012), *Exercises spirituels. Lecons de la philosophie antique*, Les Belles Lettres, París.
POTTE-BONNEVILLE (2008), Mathieu, *Michel Foucault, La inquietud de la historia*, Ediciones Manatial, Buenos Aires.
REALE, Giovanni (1985), *A history of ancient philosophy. The systems of the hellenistique age*, University of New York Press, Albany.
RIST, J.M. (1995), «Destino y necesidad», en su libro *La filosofía estoica*, traducción D. Casacuberta, Editorial Crítica, Barcelona.
— (1995), «La unidad de la persona», en su libro *La filosofía estoica*, traducción D. Casacuberta, Editorial Crítica, Barcelona.
SALLES, Ricardo (2006), *Los estoicos y el problema de la libertad*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.
SANDBACH, F.H. (1985), *Aristotle and the stoics*, Cambridge Philological Society, Supplement 10, Cambridge.

SCHOFIELD, Malcolm (2008), «Stoic Ethics», en Inwood, B. (ed.), *The Cambridge companion to the stoics*, Cambridge University Press, Cambridge.
SELLARS, John (2009), *The art of living. The stoics on the nature and function of philosophy*, Bristol Classical Paperbacks, Londres.
STRANGE, Steven K. (2004), «The stoics on the voluntariness of the passions», en Strange, S., Zupko, J. (eds.), *Stoicism. Traditions and transformations*, Cambridge University Press, Cambridge.
VERNANT, Pierre (1989), «L'individu dans la cité», en *L'individu, la mort, l'amour, soi-même et l'autre en Grèce Ancienne*, Editions Gallimard, París, pp. 211-232.
VOELKE, André-Jean (1973), *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Presses Universitaires de France, París.
— (1993), «La fonction thérapeutique du Logos selon Chryssippe», en su libro *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellenistique*, Éditions Universitaires de Fribourg, Friburgo (Suiza).

2. EL SOÑADOR IMPERTURBABLE: LA FILOSOFÍA DE EPICURO

Obras de Epicuro

Epicurea, *Testi di Epicuro e testimonianze epicuree nell'edizione di Hermann Usener* (2002), Bompiani, Milán.
Epicurea (2010), Hermann Usener (editor), Library Collection, Cambridge University Press, Cambridge.
Obras (1994), traducción y notas Monserrat Jufresa, Tecnos, Madrid.
Obras (1999), edición José Vara, Cátedra, Madrid.

Obras citadas de autores antiguos

ARISTÓTELES (1994), *Metafísica*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid.
— (1985), *Ética a Nicómaco*, introducción de Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid.
ARTEMIDORO (2002), *La interpretación de los sueños*, traducción E. Ruiz G., Gredos, Madrid.
CICERÓN (1986), *Sobre la naturaleza de los dioses*, versión de J. Pimentel A., Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.
— (2002), *De los fines, de los bienes y de los males*, I-II, versión J. Pimentel A., Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.
— (2003), *De los fines, de los bienes y de los males*, III-IV, Versión J. Pimentel, Bibliotheca scrptorum graecorum et romanorum mexicana, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.
— (2005), *Del Hado*, Versión de J. Pimentel A., Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

DEMÓCRITO (2002), *I Presocratici, Testimonianze et frammenti secondo la raccolta di Diels, H.*, Editori Laterza, Roma.
DIÓGENES LAERCIO (1887), *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, D. José Ortiz y Sanz, Biblioteca Clásica XCVII, Luis Navarro editor, Madrid.
DIÓGENES DE OENOANDA (1996), *La philosophie sur Pierre. Fragments*, traducción A. Etienne y D. O'Meara, Cerf Editions Universitaires de Fribourg, Friburgo.
HOMERO (1991), *Ilíada*, traducción, prólogo y notas de Emilio Crespo Güemes, Gredos, Madrid.
LUCRECIO (1984), *De la naturaleza de las cosas*, Bonifaz Nuño, Rubén, introducción, versión rítmica y notas, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, Centro de Estudios Clásicos, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.
— (1997), *De Rerum Natura. De la realidad*, edición A. García Calvo, Lucina, Zamora.
PLATÓN (1981), *Critón*, en E. Lledó Íñigo, introd.; trad. y notas J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual, *Diálogos* I, *Gredos*, Madrid.
PLUTARCO, *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro*, trad. J.F. Martos Montiel, *Obras Morales y de Costumbres* (*Moralia*) XII, Gredos, Madrid, pp. 136-247.
—, *De si está bien dicho lo de «vive ocultamente»*, trad. J.F. Martos Montiel, *Obras Morales y de Costumbres* (*Moralia*) XII, Gredos, Madrid, pp. 259-276.
PRESOCRATICI (2002), *Testimonianze e frammenti*, Editori Laterza, Roma.
TERTULIANO (2012), *Acerca del Alma*, edición de Javier Ramos P., Madrid, Ediciones Akal.

Estudios modernos

ANNAS, Julia (1993), *The morality of happiness*, Oxford University Press, Oxford.
ASMIS, Elizabeth (1984), *Epicuru's Scientific Method*, Cornell Univesity Press, Ithaca.
— (1990), «Philodemus' Epicureanism», en W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 36.4, Berlín, pp. 2369-2406.
BAILEY, Cyril (1928), *The greek athomist and Epicurus*, Oxford at the Clarendon Press, Oxford.
BOYANCÉ, Pierre (1963), *Lucrèce et l'epicureisme*, Presses Universitaires de France, París.
BRILLANTE, Carlo (1996), «La realtà del sogno da Omero a Platone», *Quaderni Urbinatti di cultura classica Nuova serie* 53, nº 2, pp. 7-26.
BURNYEAT, M.F. (2008), «La verité de la tripartition», en Aubrey, G., Ildefonse, F. (eds.), *Le moi et l'interiorité*, J. Vrin, París.

CASEVITZ, Michel (1982), «Les mots du rêve en grec ancien», *Ktèma*, 7, pp. 63-73.
CLAY, Diskin (1973), «Epicuru's last will and testament», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 55, pp. 252-280.
— (1980), «An epicurean interpretation of dreams», *American Journal of Philology* 101, pp. 342-365.
DESCLEVA CAIZZI, Fernanda (1993), «The porch and the garden: early Hellenistic images of the philosophical life», en Bulloch, A., Gruen, E. (eds.), *Images and Ideologies. Self-definition in the Hellenistic world*, University of California Press.
DEWITT, Norman (1937), «The Later paideia of Epicurus», *Transactions and proceedings of the American Philological Association* 68, pp. 326-333.
— (1973), *Epicurus and his philosophy*, Greenwood Press Publishing, Connecticut.
DILLON, John (2005), «Philosophy as a profession in late antiquity», en Andrew Smith (ed.), *The philosopher and society in late antiquity. Essays in honour of Peter Brown*, The Classical Press of Wales, pp. 1-17.
DONNAY, G. (1983), «L'âme et le rêve d'Homère à Lucrèce», *Ktema* 8, pp. 5-10.
EARLE, William J. (1988), «Live Hidden!», *Philosophy* 63, nº 243, pp. 93-104.
ELIAS, Norbert (1989), *La soledad de los moribundos*, Carlos Martín (trad.), Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
ENGLERT, Walter (1987), *Epicurus on the serve and voluntary action*, Atlanta Scholar Press.
ERLER, Michael (2002), «Epicurus as Deus-mortalis: homiosis theoi and epicurean self-cultivation», en Frede, D., Laks, A. (eds.), *Traditions and theology. His background and aftermath*, E.J. Brill, Leiden.
FARRINGTON, Benjamin (1967), *La rebelión de Epicuro*, traducción J. Cano V., Ediciones de Cultura Popular, Barcelona.
FESTUGIÈRE, André (1960), *Epicuro y sus dioses*, Eudeba, Buenos Aires.
FOUCAULT, Michel (2008), *Le gouvernement de soi et des autres: Cours au Collège de France (1982-1983)*, Seuil, París.
— (2002), *Le courage de la vérité*, Frédéric Gros (introd.), Presses Universitaires de France, París.
— (2001), *Dits et écrits*, Daniel Defert y François Ewald (eds.), IV, Collection Quarto, Gallimard, París.
FURLEY, David (1989), *Cosmic problems. Essays on greek and roman philosophy of nature*, Cambride University Press.
— (1967), «Aristotle and epicurus on voluntary action», en su libro *Two studies in the greek atomists*, Princeton University Press.
GIGANDET, A., MOREL, P.-M. (eds.) (2007), *Lire Épicure et les épicureans*, Presses Universitaires de France, París.

GILL, Christopher (2009), «Psychology», en Warren, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge University Press.
GUYEAU, Jean-Marie (2002), *La morale d'Épicure*, reimpresión, Encre Marine, La Versanne.
HADOT, Pierre (1998), *¿Qué es la filosofía antigua?*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
— (2002), «Exercices Espirituels», en su libro *Exercises Espirituels and philosophie antique*, Albin Michel, París.
HARRIS, Williams V. (2009), *Dreams and experience in classical antiquity*, Harvard University Press, Cambridge MA.
HIRSCHMAN, Albert (1997), *The passions and the interests. Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton University Press, New Jersey.
KONSTAN, David (1973), *Some aspects of epicurean psychology*, E.J. Brill, Leiden.
— (2008), *A life worthy of the Gods, The materialist psychology of Epicurus*, Parmenides Publishing, Las Vegas.
KRAGENHUND, Patrick (1989), «Epicurus, priapus and dreams in Petronius», *Classical Quarterly* 39 (II), pp. 436-450.
LONG, A.A. (2015), *Greek models of Mind and Self*, Harvard University Press, Cambridge MA.
MANSFELD, Jaap (1993), «Aspects of Epicurean Theology», *Mnemosyne*, vol. XLVI, fasc. 2, pp. 172-197.
MAUSS, Marcel (1991), «A category of the human Mind: the notion of person, the notion of self», en Carruthers, M., Collins, S. (eds.), *The category of person*, Cambridge University Press.
MOREAU, Joseph (1968), «Épicure et la physique des dieux», *Revue des Études Anciennes* LXX, julio-diciembre 3-4, pp. 286-294.
MOREL, Pierre-Marie (1996), *Démocrite et la recherche de causes*, Klincksiek, París.
— (2000), *Atome et nécessité. Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Presses Universitaires de France, París.
— (2009), *Epicure*, J. Vrin, París.
NIKOLSKY, Boris (2001), «Epicurus on pleasure», *Phronesis* 46, nº 4, pp. 440-465.
OBBINK, Dirk (2002), «"All Gods are true" in Epicurus», en Frede, D., Laks, A. (eds.), *Traditions and theology. His background and aftermath*, E.J. Brill, Leiden.
O'KEEFE, Tim (2002), «The cyrenaics on Pleasure, Happiness and future-Concern», *Phronesis* 47, nº 4, pp. 395-416.
— (2005), *Epicurus on freedom*, Cambridge University Press.
— (2010), *Epicureanism*, Acumen, Chesham, Buckinghamshire.
PARATORE, Ettore (1973), «La problematica sull epicureismo à Roma», *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, I, 4, pp. 116-205.
PIETTRE, Renée (1999), «Épicure, dieu et image du Bien: une autarcie extatique», *Revue de l'histoire des religions*, 216-1, pp. 5-30.

PURITON, Jeffrey S. (1993), «Epicurus on the Telos», *Phronesis* 38, 3, pp. 281-320.
RIST, John (1972), *Epicurus*, Cambridge University Press, Cambridge.
— (1980), «Epicurus on friendship», *Classical Philology* 75, nº 2, pp. 121-129.
SALEM, Jean (1994), *Tel un dieu parmi les hommes. L'Éthique d'Épicure*, J. Vrin, París.
— (1997), *Lucrèce et l'éthique. La mort n'est rien pour nous*, J. Vrin, París.
SCHRIJVERS, P.H. (1976), «La pensée d'Épicure et de Lucrèce sur le sommeil», en Bollack, J., Laks, A. (eds.), *Études sur l'épicureisme antique*, Publications de l'Université de Lille III, París.
— (1999), *Lucrèce et les sciences de la vie*, E.J. Brill, Leiden.
SCHOFIELD, Malcolm (1988), «The retrenchable present», en Barnes, J., Mignucci, M. (eds.), *Matter and Metaphysics. Fourth Symposiun Hellenisticum*, Bibliopolis, Roma.
— (1999), «Epicurean Ethics», en Kempe, A., Barnes, J. (eds.), *Cambridge History of Hellenistic Philosophie*, Cambridge University Press, Cambridge.
SEDLEY, David (1998), *Lucretius and the transformation of greek wisdom*, Cambridge University Press, Cambridge.
— (2007), *Creationism and his critics in Antiquity*, University of California Press, Berkeley.
STRODACH, George (1963), *The philosophy of Epicurus*, Northwestern University Press.
TSOUNA, Voula (2006), *The Ethics of Philodemus*, Oxford University Press, Oxford.
VERSNEL, H.S. (1987), «What did ancient man see when he saw a God? Some reflections on Greco-roman epiphany», en Van der Plas, D. (ed.), *Effigies Dei. Essays on the history of religions*, E.J. Brill, Leiden.
WARREN, James (2002), *Epicurus and Democritean ethics. An archaeology of ataraxia*, Cambridge University Press.
— (2006), *Facing Death. Epicurus and his critics*, Oxford University Press, Oxford.

PARTE II
GRANDES SOÑADORES

1. LA RELIGIÓN, LA MEDICINA Y LOS SUEÑOS: ELIO ARISTIDES

Obras citadas de autores antiguos

ARTEMIDORO (1989), *La interpretación de los sueños*, introducción general A. Bravo, traducción y notas E. Ruiz García, Editorial Gredos, Madrid.

ELIO ARISTIDES (1987, 1997 y 1999), *Discursos*, 5 vols., introducción, traducción y notas F. Gascó, Editorial Gredos, Madrid.
EPICTETO (1993), *Disertaciones por Arriano*, Editorial Gredos, Madrid.
FILÓSTRATO (1982), *Vidas de los Sofistas*, introducción, traducción y notas MªC. Giner Soria, Editorial Gredos, Madrid.
FRONTÓN (1992), *Epistolario*, Gredos, Madrid.
PAUSANIAS (1994), *Descripción de Grecia*: libros VII-X, Gredos, Madrid.
PLAUTO (1982), *Gorgojo*, en *Comedias*, vol. 3, introducción, traducción y notas G. Viveros, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.
PLUTARCO (1996), «De cómo alabarse sin despertar envidia», en *Obras morales y de costumbres* Vol. 8, introducción, traducción y notas R.M. Aguilar, Editorial Gredos, Madrid.
SINESIO DE CIRENE (1993), *Himnos. Tratados*, introducción, traducción y notas, F.A. García Romero, Editorial Gredos, Madrid.

Estudios modernos

ANDERSON, Graham (1993), *The second sophistic. A cultural phenomenon in the Roman Empire*, Routledge, Londres y Nueva York.
ANDERSON, P. (1977), «On the psychology of Aelius Aristides», en *Eranos*, nº 75, pp. 26-38.
AUBRY, Gwenaëlle, ILDEFONSE, Frédérique (dirs.) (2008), *Le moi et l'intériorité*, Librairie Philosophique J. Vrin, París.
BASLEZ, M.F., HOFFMAN, Ph., PERNOT, L. (eds.) (1993), *L'invention de l'autobiographie d'Hesiode à Saint Augustin*, Presses de l'École Normale Supérieure, París.
BEHR, C.A. (1968), *Aelius Aristides*, Adolf M. Hakkert Publisher, Amsterdam.
BLOCH, Raymond (1985), *La adivinación en la antigüedad*, traducción V.M. Sánchez Molino, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
BOCHÉ-LECLERCQ, Auguste (2003), *Histoire de la divination dans l'antiquité. Divination hellénique et divination italique*, Éditions Jêrome Million, Grenoble.
BOUDON, Véronique (1994), «Le rôle de l'eau dans les presciptions médicales d'Asclepios chez Galien et Aelius Aristide», en Ginouves, René (ed.), *L'eau, la santé et la médicine dans le monde grec*, Actes du Colloque 25.27 nov. 1992, Diffusion de Broccard, París, pp. 157-168.
BOULANGER, André (1923), *Aelius Aristide et la sophistique dans la provence d'Asie au II ème siècle de notre ere*, F. de Broccard, París.
BOWIE, Ewen (2008), «Literature and sophistic» en Bowman, A. *et al.* (ed.), *The Cambridge Ancient History*, vol. XI, *The High Empire A.D. 70-192*, Cambridge University Press, pp. 898-921.
BRIAND, Michel (2007), «Construction, présentation et mise en jeu de soi dans la seconde sophistique: les débuts des *Discours Sacrées*

d'Aelius Aristide», *Lalies*. Actes des Sessions de Linguistique et de Littérature, Éditions du CNRS, Rue d'Ulm, París, pp. 243-251.
BROWN, Peter (1978), *The making of late antiquity*, Harvard University Press, Massachusets.
— (1984), *Le culte des Saints*, Éditions du Cerf, París.
— (1985), *La societé et le sacré dans l'antiquité tardive*, Éditions du Seuil, París.
CASTELLI, Carla (1998), «Intenzionalità espressiva e ordine della narrazione nei Discorsi Sacri di Elio Aristide», *Annali de la Facoltá di lettere e filosofía della Universitá degli Studi di Milano*, vol. 51, III, pp. 203-221.
CLARKE, M.L. (1996), *Rhetoric at Rome. A historical survey*, Routledge, Nueva York.
CORTÉS COPETE, Juan Manuel (1995), *Elio Aristides. Un sofista griego en el Imperio Romano*, Ediciones Clásicas, Madrid.
— (2001), «Los sueños y la comunicación con la divinidad en Elio Aristides», en Teja, Ramón (ed.), *Sueños, ensueños y visiones en la antigüedad pagana y cristiana*, Fundación de Santa María la Real, Palencia.
COX MILLER, Patricia (1994), *Dreams in Late Antiquity*, Princeton University Press, Ithaca.
DEL CORNO, Dario (1978), «I sogni e la lorointerpretazionenell'età dell Imperio», *Aufstieg und Niedergang der Romischen Welt* II, 16.2, W. de Gruyter, Berlín - Nueva York, pp. 1605-1618.
DODDS, E.R. (1975), *Paganos y cristianos en una época de angustia*, traducción J. Valiente, Ediciones Cristiandad, Madrid.
— (1985), «Esquema onírico y esquema cultural», en su libro *Los griegos y lo irracional*, traducción María Araujo, Alianza Universidad, Madrid.
DOWNIE, Janet (2008), «Proper pleasures: bathing and oratory in "Aelius Arisides" *Hieros Logos* I and Oration 33», en Harris, W., Brooke, H. (eds.), *Aelius Aristides, between Greece, Rome And the gods*, Brill, Leiden.
EDELSTEIN, E., Edelstein, L. (1998), *Asclepius. Collection and interpretation of the testimonies*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
FESTUGIÈRE, André (1986), *Aelius Aristide. Discours Sacrées, rêve, religion, médicine au II ème siècle après J.C.*, Macula, París.
— (1954), *Personal religion among the greeks*, University of California Press.
FIELS, Dana (2008), «Aristides and Plutarch on Self-praise», en Harris, William V. y Brooke, Holmes (eds.), *Aelius Arisyides Between Greece, Rome, and the Gods*, Brill, Leinden, Columbia Studies in the Classical Tradition 33, pp. 151-173.
FLINTERMAN, Jaap-Jan (2002), «The self-portrait of Antonine Orator: Aristides, or. 2.429 ff», en Ostenfeld, Erik (ed.), *Greek romans and romans Greeks*, Aarthus University Press.

FILORAMO, G. (1992), «Juicio», *Diccionario patrístico y de la Antigüedad cristiana*, Sígueme, Salamanca, pp. 1207-1208.
FOUCAULT, Michel (1994), *Dits et écrits 1954-1988*, vol. 4, Éditions Gallimard, París.
— (1984), *Le souci de soi. Histoire de la sexualité 3*, Éditions Gallimard, París.
GINOUVÈS, René (1962), *ΒΑΛΑΝΕΥΤΙΚΗ. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, Éditions du Broccard, París.
GIGANTE, Marcelo (1990), «Socrate nei Discorsi Sacri di Elio Aristide», *Eranos*, XI, pp. 77-78.
GIGLI, Daria (1977), «Stile e linguaggio onírico nei Discorsi Sacri di Elio Aristide», *Cultura e Scuola* 61-62, Instituto della Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 214-224.
GIL FERNÁNDEZ, Luis (1969), *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Guadarrama, Madrid.
— (2001), «Los ensueños de griegos y romanos: un esbozo de tipología cultural», en Teja, Ramón (ed.), *Sueños, ensueños y visiones en la antigüedad pagana y cristiana*, Fundación de Santa María la Real, Palencia.
GILL, Christopher (1991), «Is there a concept of person in Greek philosophy?», en Everson, S. (ed.), *Psychology. Companions to ancient thought 2*, Cambridge University Press, Cambridge.
— (2006), *The structured self in hellenistic and roman thought*, Oxford University Press, Oxford.
HADOT, Pierre (2002), *Exercices spirituels et philosophie antique*, Éditions Albin Michel, París.
HARRIS, W.V. (2005), «Insomnia: the content of roman dreams», en Harris W.V., Lo Gascio, E. (eds.), *NoctesCampanae. Studi di storia antica ed Archeologia della Italia preromana e romana*, Luciano Editori, Nápoles.
HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, David (2008), *Oráculos griegos*, Alianza Editorial, Madrid.
HOLDEN, Ward A. (1907), «Aelius Aristides, a hypochondriac in the time of the Antonines», *Medical Library and Historical Journal*, 5 (1), pp. 18-23.
HOLMES, Brooke (2008), «AeliusAristides'illegible body», en Harris, W., Brooke, H. (eds.), *Aelius Aristides, between Greece, Rome And the gods*, Brill, Leiden.
HOLOWCHAK, Andrew M. (2001), «Interpreting dreams for corrective regimen: diagnosis dreams in Greco-roman medicine», *Journal of the history of medicine and allied sciences* 56, pp. 382-399.
— (2002), *Ancient science and dreams. Oneirology in Greco-roman antiquity*, University Press of America, Lanham.
HORSTMANSHOFF, H.F.J. (2004), «Asclepius and temple medicine in Aelius Aristide's *Sacred Tales*», en Horstmanshoff, H.F.J. (ed.), *Ma-*

gic and rationality in ancient near eastern and graeco-roman medicine, Brill, Leiden.
LONNOY, Marie-George (1986), «L'expérience iniciatique d'Aelius Aristide», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, París, pp. 41-50.
MICHENAUD, G., DIERKENS, J. (1972), *Les rêves dans les "Discours Sacrés" d'Aelius Aristide*, Université de Mons, Bruselas.
MORESCHINI, Claudio (1994), «Elio Aristide traretorica e filosofia», *AufstiegundNiedergang der RömischenWelt*II, 34.2, W. de Gruyter, Berlín - Nueva York, pp. 1234-1247.
NICOSIA, Salvatore (1988), «L'autobiografia onírica di Elio Aristide», en Guidorizzi, G. (ed.), *Il sogno in Grecia*, Editori Laterza, Bari.
NUTTON, Vivian (2004), *Ancient medicine*, Routledge, Londres.
OBERHELMAN, Steven (1981), «The interpretation of prescriptive dreams in ancient greek medicine», *Journal of the history of medicine and allied sciences* XXXVI, nº 4, pp. 416-424.
— (1947), «Dreams in graeco-roman medicine», *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II, 37.1, W. de Gruyter, Berlín - Nueva York, 1993.
PACK, R., «Two sophist and two emperors», *Classical Philology*, 42, pp. 19-20.
PEARCY, Lee (1928), «Theme, dream and narrative; Reading the *Sacred Tales* of Aelius Aristides», *Transactions of the American Philological Association* 118, pp. 377-391.
— (2010), *Truly beyond wonders. Aelius Aristides and the cult of Asclepius*, Oxford University Press.
PERKINS, Judith (1992), «The self as sufferer», *Harvard Theological Review* 85, pp. 245-272.
PERNOT, Laurent (1998), «Periautologia. Problèmes et méthodes de l'éloge de soi-même dans la tradition éthique et réthorique gréco-romaine», *Révue des Études Grecques*, III, pp. 101-124.
— (2000), *La rhétorique dans l'antiquité*, Librairie Générale Francaise, París.
— (2002), «Les Discours Sacrées d'Aelius Aristide; entre médicine, religion et rhétorique», *AttiAccademiaPontaliana N.S.*, Nápoles, vol. LI, pp. 369-383.
— (2007), «Le livre grec au II ème siècle ap. J.C. D'après l'œuvre d'Aelius Aristide», *Comptes Rendus de l'Accademie des Inscriptions et Belles Lettres*, séance du 8 juin, Diffusion de Boccard, París.
PETSALIS-DIOMIDIS, Alexia (2006), «Sacred writing, sacred reading: the function of Aelius Aristides' self presentation as author in the *Sacred Tales*», en McGing, B., Mossman, J. (ed.), *The limits of ancient biography*, The Classical Press of Wales.
— (2008), «The body in the landscape: Aristides' corpus in the light of the *Sacred Tales*», en Harris, W., Brooke, H. (eds.), *Aelius Aristides, between Greece, Rome and the gods*, Brill, Leiden.

— (2010), *Truly beyond wonders. Aelius Aristides and the cult of Asclepius*, Oxford University Press.
ROCHETTE, Bruno (2002), *Aelius Aristide, Lucien, Apulée; trois témoins du sentiment religieux dans l'Empire Roman au IIème s. après J.C.*, Département des Langues & Littératures classiques, Université de Liège.
SWAIN, Simon (1996), *Hellenism and Empire. Language, classicism and power in the greek world, af. 50-250*, Clarendon Press, Oxford.
QUET, Marie-Henriette (1993), «Parler de soi pour louer son Dieu; le cas d'Aelius Aristide», en Baslez, M.F. *et al.*, *L'invention de l'autobiographie d'Hesiode à Saint Augustin*, Presses de l'École Normale Supérieure, París.
VALANTASIS, Richard (2008), *The making of the self: ancient and modern asceticism*, Casacade Books, Oregon.
VERNANT, Jean Pierre (1985), *La mort dans les yeux, Figures de l'Autre dans la Grèceancienne*, Hachette, París.
— (1993), *El hombre griego*, versión al español de Pedro Bádenas, Antonio Bravo García y José Antonio Ochoa Anadón, Alianza Editorial, Madrid.
VIX, Jean-Luc (2007), «La seconde sophistique et la philosophie», *Kriterion*, nº 116, pp. 437-451.

2. LOS SUEÑOS DE UNA JOVEN MÁRTIR: PERPETUA

Obras citadas de autores antiguos

ARTEMIDORO (2002), *La interpretación de los sueños*, trad. E. Ruiz García, Editorial Gredos, Madrid.
CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (2000), *Stromata*, edición de M. Merino, Editorial Ciudad Nueva, Madrid.
RUIZ BUENO, Daniel (editor y traductor) (2003), *Actas de los mártires*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
TERTULIANO (2001), *Acerca del alma*, edición J. Ramos, Editorial Akal, Madrid.
— (2003), La «Exhortación a los mártires», en Daniel Ruiz Bueno, *Actas de los Mártires*, BAC, Madrid.
—, *De la Patience*, trad. A. de Genoude, ubicado en http://www.tertullian.org/french/g2_06_de_patientia.htm
VIRGILIO (2006), *Eneida*, versión de R. Bonifaz Nuño, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

Estudios modernos

AMAT, Jacqueline (1989), «L'authenticité des Songes de la Passion de Perpétue et de Félicité», en *Augustinianum*, vol. 29, pp. 177-191.
ARONEN, Jaakko (1989), «Pythia Carthaginis *o immagini cristiane nella visione di Perpetua*», en A. Mastino, ed., *L'Africa Romana:* Atti del VI.

Convegno di studio su «L'Africa romana», del 16 al 18 de diciembre, tomo 2, Edizioni Gallizi, Sassari (Cerdeña-Italia), pp. 643-678.

AUBRY, Gwenaëlle, ILDEFONSE, Frédérique (dirs.) (2008), *Le moi et l'intériorité*, Librairie philosophique J. Vrin, París.

AUERBACH, Erich (1965), *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, trad. Ralph Manheim, Princeton University Press.

BARTON, Carlin A. (1993), *The Sorrows of the Ancient Romans. The Gladiator and the Monster*, Princeton University Press, Princeton NJ.

— (1989), «The Scandal of the Arena», *Representations*, nº 27, pp. 1-36.

— (1994), «Savages Miracles: The Redemption of lost Honor in Roman Society and the sacrament of gladiator and the martyr», *Representations*, 45, pp. 41-71.

BEACHAM, Richard C. (1999), *Spectacle Entertainments of Early Imperial Rome*, Yale University Press, New Haven.

BOWERSOCK, G.W. (1995), *Martyrdom & Rome*, Cambridge University Press, Cambridge.

BRAUM, René (1979), «Nouvelles observations lingüistiques sur le rédacteur de la *Passio Perpetuae*», *Vigiliae Christianae*, vol. 33, nº 2, pp. 105-117.

BREMMER, Jan N. (2003), «The vision of Saturus in the *Passio Perpetuae*», en Florentino García Martínez y Gerard P. Luttikhuizen (eds.), *Jerusalem, Alexandria, Rome: Studies in Ancient Cultural Interaction in Honor of A. Hilhorst*, Leiden, Brill, pp. 55-74.

— (2004), «The Motivation of Martyrs. Perpetua and the Palestinians», en B. Luchesi y K. von Stuckrad (eds.), *Religion im kulturellen Diskurs. Festschrift für Hans G. Kippenberg zu seinem 65. Geburtstag / Religion in Cultural Discourse. Essays in Honor of Hans G. Kippenberg on Occasion of His 65th Birthday*, Walter de Gruyter, Berlín y Nueva York, pp. 535-554.

BROWN, Peter (1985), «Le saint homme: son essor y sa fonction dans l'Antiquité tardive», en su libro *La Société et le Sacré dans l'Antiquité tardive*, Éditions du Seuil, París.

BYNUM, C.W. (1995), *The resurrection of the body in western christianity 200-1336*, California University Press, Berkeley.

COLEMAN, K.M. (1990), «Fatal Charades: Roman Executions Staged as Mythological Enactements», *Journal of Roman Studies* 80, pp. 44-71.

DE SAINT CROIX, G.E.M. (1963), «Why Were the Early Christians Persecuted?», *Past and Present* 26, nº 1, pp. 6-38.

DELATTRE, R.P. (1990), «Lettre à M. Héron de Villefosse, sur l'inscription des martyrs de Carthage», *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 51, nº 4, pp. 193-195.

DELEHAYE, Hippolyte (1980), *Les Origines du culte des martyrs*, Societé de Bollandistes, Bruselas.

DEVOTI, Domenico (diciembre 1989), «All'Origine dell'Onirologia Cristiana (con particolare riferimento a Tertuliano, K de an. 45-49), *Augustianianum*, vol. 29, nº 1/3, pp. 31-53.
DODDS, E.R. (1975), *Paganos y cristianos en una época de angustia*, trad. J.V. Malla, Ediciones Cristiandad, Madrid.
DRONKE, Peter (1995), *Las escritoras de la edad media*, Editorial Crítica, Barcelona.
DUKKE, T.T. (1955), «Women and Pigmies in the Roman Arena», *The Classical Journal*, vol. 50, nº 5, pp. 223-224.
DULAEY, Martine (1973), *Le rêve dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Études Augustiniennes, París.
EDWARDS, Catharine (2007), *Death in ancient Rome*, Yale University Press, New Haven.
FREND, W.H.C. (1965), *Martyrdom and persecution in the early church*, Baker Book House, Michigan.
GOLVIN, Jean Claude (1988), *L'amphithéâtre romain*, Éditions du Brocard, París.
HALPORN, J.W. (1991), «Literary History and Generic Expectations in the *Passio* and *Acta Perpetuae*», *Vigiliae Christianae*, vol. 45, nº 3, pp. 223-241.
HANSON, John S. (1980), «Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity», *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II, Principat*, vol. 23, nº 2, pp. 1395-1427.
HEFFERNAN, Thomas J. (1995), «Philology and Autorship in the *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*», *Traditio*, vol. 50, pp. 315-325.
KLEINBERG, Aviad (2005), *Histoire des saints: Leurs rôles dans la formation d'Occident*, Éditions Gallimard, París.
KRAEMER, S., LANDER, S. (2000), «Perpetua and Felicitas», *The Early Christian world*, vol. II, Routledge, Londres.
KRUGER, Steven (1992), *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge.
LARRAYA, A. (1975), *Enciclopedia de la Biblia*, vol. I, Editorial Galarraga, Bilbao.
LECLERCQ, Henri (1924), «Ad bestias», *Dictionnaire D'archéologie Chrétienne et Liturgie*, Librairie Letouzey et Ané, tomo I, primera parte, pp. 449-462.
— (1924), «Perpétue et Félicité», *Dictionnaire D'archéologie Chrétienne et Liturgie*, Librairie Letouzey et Ané, tomo 14.1, pp. 393-444.
LEFKOWITZ, Mary (1976), «The Motivations of St. Perpetua's Martyrdom», *Journal of American Academy of Religion*, vol. 44, nº 3, pp. 417-421.
MCKECHNIE, Paul (1994), «St. Perpetua and roman education», *L'antiquité classique*, vol. LXIII, pp. 279-291.
PERKINS, Judith (1995), *The suffering self: pain and narrative representation in early Christian era*, Routledge, Nueva York.

PEROWNE, Stewart (1962), *Caesars and saints*, Hodder and Stoughton, Londres.
PETROFF, Elizabeth (1986), «Women in the Early Church», *Medieval Women's Visionary Literature*, Oxford University Press, Nueva York y Oxford.
PETTERSEN, Alvyn (1987), «Perpetua: prisonier of Conscience», *Vigiliae Christianae*, vol. 41, nº 2, pp. 139-153.
PLASS, Paul (1995), *The game of death in ancient Rome*, Madison, Wisconsin University Press.
PRINZIVALLI, Emanuela (2001), «Perpetua the martyr», en Augusto Fraschetti, *Roman Women*, University of Chicago Press, Chicago.
RADL, W. (1998), «ὑπομονή», en Horst Balz y Gerhard Schneider (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Ediciones Sígueme, Salamanca.
ROBERT, Louis (1982), «Une visión de Perpétue martyre à Carthage en 203», *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et BellesLettres*, pp. 228-276.
ROSSI, Mary Ann (1984), «The Passion of Perpetua, Everywoman of Late Antiquity», en R.C. Smith y J. Lounibos (eds.), *Pagan and Christian Anxiety*: *A response to E.R. Dodds*, University Press of America, Lanham.
ROUSSE, Erin (2006), «Rhetoric of martyrs: Listenning to Saints Perpetua and Felicitas», *Journal of Early Christian Studies*, vol. 14, nº 3, pp. 283-327.
ROUSSELLE, Robert (1986-1987), «The Dreams of Vibia Perpetua: Analysis of a Female Christian Martyr», *Journal of Psychohistory* vol. 14, nº 3, pp. 193-206.
SALISBURY, Joyce E. (1997), *Perpetua passion: The death and memory of a young Roman woman*, Routledge, Nueva York.
SAXER, V. (1991), «Ad Bestias», en Angelo Di Bernardino (ed.), *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad cristiana*, Ediciones Sígueme, Salamanca.
SCHELER, Max (2000), *La idea del hombre y de la historia*, Ediciones elApleph.com.
SHAW, Brent (1994), «Women in the Early Church», *History Today*, vol. 44, nº 2, pp. 21-26.
— (1996), «Body/Power/Identity: Passions of the Martyrs», *Journal of Early Christian Studies*, vol. 4, nº 3, pp. 269-312.
— (1993), «The Passion of Perpetua», *The Past and Present Society*, nº 139, pp. 3-45.
SHEWRING, W.H. (1928-1929), «Prose rhythm in the *Passio S. Perpetuae*», *Journal of Theological Studies* vol. 30, nº 117, pp. 56-57.
TILLEY, Maureen (1990), «Scripture as an Element of Social Control: Two Martyr Stories of Christian North Africa», *Harvard Theological Review*, vol. 83, nº 4, pp. 383-397.

— (1991), «The Ascetic Body and the (Un)Making of the World of the Martyr», *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 59, nº 3, pp. 467-479.
— (1993), «The Passion of Perpetua and Felicity», en Elisabeth Schüssler Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary*, Crossroad, Nueva York.
TRISTAN, Fréderick (1996), *Les premières images chrétiennes, du symbole à l'icône*, Éditions Fayard, París.
VERSNEL, Hendrik S. (2004), «devotio, ritual», *Encyclopaedia of the Ancient World*, vol. IV, Brill Publishers Leiden, pp. 327-328.
VIEROW, Heidi (1999), «Feminine and Masculine Voices in the «Passion of Saints Perpetua and Felicitas», *Latomus: Revue D'études Latines*, vol. 58, nº 3, pp. 600-619.
VILLE, Georges (1981), *La gladiature en occident des origines á la mort de Domitien*, École Française de Rome, Palais Farnèse.
WIEDEMANN, Thomas (1995), *Emperors and gladiators*, Routledge, Londres.
ZIZIOULAS, John (1985), «Early Christian Community», en Bernharrd McGinn (ed.), *Christian spirituality: Origins to Twelfth century*, Crossroad, Nueva York, pp. 23-43.

3. LAS TRIBULACIONES DE UN HOMBRE DE LETRAS: LOS SUEÑOS DE SAN JERÓNIMO

Obras citadas de autores antiguos

EUSEBIO DE CESAREA (1997), *Historia Eclesiástica*. Edición de Argimiro Velasco-Delgado, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
Hechos apócrifos de los Apóstoles (2004), edición de Antonio Piñeiro y G. Del Cerro, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
JUAN CASIANO (1998), *Colaciones*, ediciones RIALP, Madrid.
Nuevo Testamento (1997), edición de José O'Callaghan, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
ORÍGENES (1967), *Contra Celso*, edición de Daniel Ruiz Bueno, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
Padres Apologetas Griegos (1996), edición de Daniel Ruiz Bueno, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
PAULINO DE NOLA (2005), *Poemas*, edición e introducción de J.J. Cienfuegos García, Editorial Gredos, Madrid.
PETRONIO (1997), *Satiricón*, edición de Roberto Heredia Correa, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.
RUFINO, *Apología*.
SAN AGUSTÍN, *Sermones*.
SAN JERÓNIMO (1993), *Epistolario*. Edición preparada por Juan Bautista Valero, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

— (1999-2007), *Obras completas*. Introducción general a cargo de Juan Bautista Valero, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
— (2003), *Contra Rufino*. Edición de Francisco Javier Tovar Paz, Akal ediciones, Madrid.
TERTULIANO (2001), *Acerca del alma*. Edición de J. Javier Ramos Pasalodos, Akal ediciones, Madrid.
— (2001), *Apologético*. Edición de Carmen Castillo García, Editorial Gredos, Madrid.
VIRGILIO (2006), *Eneida*. Versión de Rubén Bonifaz Nuño, UNAM, Ciudad de México.

Estudios modernos

AMAT, Jacqueline (1985), *Songes et visions. L'au-delà dans la litterature latine tardive*, Études Augustiniennes, París.
ANTIL, Paul (1963), «Auteur du songe de saint Jerôme», *Révue des études latines* 41, pp. 350-377.
BALZ, Horst *et al.* (2001), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Ediciones Sígueme, Salamanca.
BROWN, Peter (1978), *The making of late antiquity*, Harvard University Press, Cambridge MA.
CAVALLERA, F. (1922), *Saint Jerôme, sa vie et son oeuvre*, Librairie Ancienne Honoré Champion, París.
COURCELLE, Pierre (1948), *Les lettres grecques en occident, de Macrobe à Cassiodore*, E. de Boccard Éditeur, París.
DODDS, E.R. (1973), «Supernormal phenomena in classical antiquity», en su libro *The ancient concept of progress*. Oxford University Press, Oxford.
ERNY, Pierre (2005), *Les chrétiens et le rêve dans l'antiquité*, Éditions L'Harmattan, París.
KELLY, J.N.D. (2000), *Jerome. His life, writings and controversies*, Hendrickson Publishers, Massachusetts.
LE GOFF, Jacques (1985), «Le christianisme et les rêves (II-VII ème siècles)», en su libro *L'imaginaire médiéval*, Éditions Gallimard, París.
MILLER COX, Patricia (1986), «A dubious twilight: reflection of dreams in patristic literature», *Church History* 55, pp. 153-164.
— (1994), *Dreams in late antiquity*, Princeton University Press, Princeton.
MOREIRA, Isabel (2000), *Dreams, Visions and spiritual authority in merovingian Gaul*, Cornell University Press, Ithaca.
PÉREZ CORTÉS, Sergio (diciembre 2006), «Una arqueología de los sueños: los filósofos estoicos», *Revista Versión* 18, UAM-Xochimilco, Ciudad de México.
REBENICH, Stefan (2002), *Jerome*, Routledge, Londres y Nueva York.
ROUSSEAU, Philip (1978), *Ascetics, authority and the church in the age of Jerome and Cassian*, Oxford University Press, Oxford.

SHAW, Brent (2003), «Judicial nightmares and christian memory», *Journal of Early Christian Studies* 11- 4, pp. 533-563.
STANLEY Pease, Arthur (1910), «The attitude of Jerome towards pagan literature», *Transactions and proccedings of the American Philological Association* 50, pp. 150-167.
STROUMSA, Guy G. (1999), «Dreams and visions in early christian discourse», en Stroumsa, G.G. (ed.), *Dream cultures. Explorations in the comparative history of dreaming*. Oxford University Press, Nueva York.
THIERRY, J.J. (1963), «The date of the dream of Jerome», *Vigiliae Christianae* 17, 1, pp. 28-40.
— (1967), «Some notes of *epistula* XXII of saint Jerome», *Vigiliae Christianae*, 21, 2, pp. 120-127.

4. LOS SUEÑOS Y LA PERFECCIÓN ESPIRITUAL: LOS PADRES DEL DESIERTO

Obras citadas de autores antiguos

Antiguo Testamento. *Libros poéticos y sapienciales* (2001), Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona.
Nuevo Testamento (1997), edición J. O'callaghan, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
Les Apothtegmes des Pères. Collection systématique, I, II, III (1993), texto crítico e introducción J.-C. Guy, Sources Chétiennes, Les éditions du Cerf, París.
JUAN CASIANO (1998), *Colaciones I y II*, Ediciones RIALP, Madrid.
EVAGRIO PÓNTICO (1995), *Obras Espirituales*, traducción J.P. Rubio, Editorial Ciudad Nueva, Madrid.
EVAGRIUS OF PONTUS (2003), *The greek ascetic corpus*, edición y trad. Sinkewicz, Robert E., Oxford University Press.
— (2006), *Antirrhêtikos, Talking back. A monastic Handbook for combating demons*, edición y traducción Brakke, David, Liturgical Press, Minnesota.
The life of Shenoute by Besa (1983), edición D. Bell, Cistercian Publication Inc, Kalamazoo, Michigan.
PALLADIUS (1964), *The Lausiac History*, edición Robert Meyer, Paulist Press, Nueva York.
PAPHNUNTIUS (1993), *Histories of the monks of Upper Egypt and the life of Onnophrius*, edición Tim Vivian, Cistercian Publications, Kalamazoo, Michigan.
SAN JERÓNIMO (1993), *Epistolario*, edición J.B. Valero, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
The sayings of the desert Fathers (1995), *The alphabetical collection*, edición Benedicta Ward, Cistercian Publications, Kalamazoo.

TERTULIANO (2001), *Acerca del Alma*, edición J.R. Pasalodos, Ediciones Akal, Madrid.
Wittness of Holiness, Abba Daniel of Scetis (2008), edición de T. Vivian, Cistercian Publications, Kalamazoo, Michigan.
The Spiritual Meadow by John Moschos (1992), edición J. Wortley, Cistercian Publications, Kalamazoo, Michigan.

Estudios modernos

AHSBROOK HARVEY, Susan (1990), *Asceticism and society in crisis. John of Ephesus and the lives of the Eastern Saints*, University of California Press, Los Ángeles.
ALESIO, Franco (1990), «Conservazione et modelli di sapere nel medioevo», en Rossi, P. (ed.), *La memoria del sapere*, Editori Laterza, Bari.
AMAT, Jacqueline (1985), *Songes et visions. L'au-delà dans la literature latine tardive*, Études Agustiniennes, París.
ARBESMANN, Rudolph (1949-1950), «Fasting and prophecy in pagan and christian antiquity», *Traditio* 7, pp. 1-71.
ASH, James L. (1976), «The decline of ecstatic prophecy in the early church», Theological Studies 37, pp. 227-252.
AUBRY, G. e ILDEFONSE, F. (eds.) (2008), *Le moi et l'intériorité*, Librairie Philosophique Vrin, París.
BERARDINO, Angelo di (ed.) (1991), *Diccionario Patrístico y de la antigüedad tardía I, II*, Ediciones Sígueme, Salamanca.
BIARNE, Jacques (1985), «La Biblie dans la vie monastique», en Fontaine, Jacques, Pietri, Ch., *Le monde latin et la Bible*, Éditions Beauchesne, París.
BJÖRCK, Gudmund (1946), «ΟΝΑΡ ΙΔΕΙΝ, De la perception de rêve chez les anciens», *Eranos* 44, pp. 306-314.
BRAKKE, David (1995), *Athanasius and the politics of asceticism*, Clarendon Press, Oxford.
— (2006), *Demons and the making of the monk*, Harvard University Press, Cambridge MA.
BROWN, Peter (1988), *The body and society. Men, Women and sexual renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, Nueva York.
— (1982), *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Éditions du Seuil, París.
BUNDY, David (1990), «Evagrius Ponticus, The kephalaia Gnostica» en Wimbush, Vincent (ed.), *Ascetic behavior in greco-roman antiquity. A sourcebook*, Fortress Press, Minneapolis.
BURTON-CHRISTIE, Douglas (1993), *The word in the desert. Scripture And the quest for holiness in early Christian monasticism*, Oxford University Press.

CHITTY, Derwas J. (1994), *The desert a city. An introduction to the study of the Egyptian and Palestinian monasticism under the Christian empire*, Basil Blackwell, Oxford (1ª ed. 1966).
COX MILLER, Patricia (1994), *Dreams in late antiquity*, Princeton University Press.
DRISCOLL, Jeremy (2005), *Steps to spiritual perfection. Studies in spiritual progress in Evagrius Ponticus*, The Newman Press, New Jersey.
DUNN, Marilyn (2000), *The emergence of monasticism from the desert Fathers to the early middle ages*, Blackwell Publishers, Oxford.
ERNY, Pierre (2005), *Les chrétiens et le rêve dans l'antiquité*, L'Harmattan, París.
FRANCIS, James A. (1995), *Subversive virtue. Asceticism and authority in the second-century pagan world*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.
FESTUGIÈRE, André-J. (1961), *Les moines d'Orient*, vol. I (3), Les Éditions du Cerf, París.
FOUCAULT, Michel (1994), «L'écriture de soi», en *Dits et écrits 1954-1988*, vol. 4, Éditions Gallimard, París, pp. 415-430.
— (1994), «Le combat de la chasteté», en *Dits et écrits, 1954-1988*, vol. 4, Éditions Gallimard, París, pp. 295-308.
GACA, Kathy L. (2003), *The making of fornication. Eros, ethics and political reform in early Christianity*, University of California Press, Berkeley.
GOULD, Graham (1993), *The desert Fathers on monastic community*, Clarendon Press, Oxford.
GRÜN, Anselm (2003), *La sabiduría de los Padres del desierto*, trad. P. García, Ediciones Sígueme, Salamanca.
GUILLAUMONT, Antoine (1979), *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Spiritualité Orientale 30, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Manges.
— (2004), *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, Librairie Philosophique J. Vrin, París.
JACQUART, D., Cl. THOMMASSET (1985), *Sexualité et savoir médical au moyen âge*, Presses Universitaires de France, París.
JUDGE, E.A. (1977), «The earliest use of Monachos for "Monk" (P. Coll. Youtie 77) and the origins of monasticism», *Jahrbuch für Antike und Christendum*, Jahrgang 20, pp. 72-89.
HADOT, Ilsetraut (1986), «The spiritual guide», en Armstong, A.H. (ed.), *Classical Mediteranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*. SCM Press, Nueva York.
HARMLESS, William (2004), *Desert Christians. An introduction to the literature of early monasticism*, Oxford University Press, Nueva York.
HAUSHERR, Irénée (1990), *Spiritual Direction in the early Christian east*, Cistercian Publications, Kalamazoo, Michigan.
KLEINBERG, Aviad (2005), *Histoires de Saints. Leur rôle dans la formation de l'Occident*, Éditions Gallimard, París.

LACARRIÈRE (1964), Jacques, *Los hombres ebrios de Dios*, trad. Valiente, A., Aymá Editora, Barcelona.
LAROCHE, Michel (2010), *La voie du silence dans la tradition des Pères du désert*, Albin Michel, París.
LE GOFF, Jacques (1980), «Le christianisme et les rêves», en su libro *L'imaginaire médiéval*, Éditions Gallimard, París.
PLESTED, Marcus (2004), *The Macarius legacy. The place of Macarius-Symeon in the eastern Christian tradition*, Oxford University Press, Oxford.
REGNAULT, Lucien (1999), *The day-to-day life of the Desert Fathers in Fourth- Century Egypt*, St Bede's Publications, Petersham, MA.
ROUSSEAU, Philip (1975), «Cassian, contemplation and the coenobitic life», *Journal of Ecclesiastical History* 26, nº 2, pp. 113-125.
— (1978), *Ascetics, authority and the church in the age of Jerome and Cassian*, Oxford University Press.
— (1985), Pachomius. *The making of a community in Fourht-century Egypt*, University of California Press, Berkeley.
RUBENSON, Samuel (1995), *The letters of St. Antony, Monasticism and the making of a saint*, Fortress Press, Minneapolis.
— (2007), «Asceticism and monasticism, I, Eastern», *The Cambridge History of Christianity*, vol. II, *Constantine to c. 600*, Cambridge University Press.
SCHROEDER, Caroline T. (2007), *Monastic Bodies*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
SMITH, Jonathan Z., «Towards interpreting demonic powers in Hellenistic and Roman antiquity», *Aufstieg un Niedergang der Römischen Welt II*, 16.1, Principat.
SPIDLIK, Tomas (1986), *The spirituality of the Christian east*, Cistercian Publications, Kalamazoo, Michigan.
STEWARD, Columba (1998), *Casian the monk*, Oxford University Press, Nueva York.
STROUMSA, Guy G. (1999), «Dreams and visions in early Christian discourse», en Shulman D., Stroumsa, G. (eds.), *Dream cultures. Explorations in the comparative history of dreaming*, Oxford University Press, Nueva York.
VALANTASIS, Richard (1998), «A theory of the social function of asceticism», en Wimbush V., Valantasis, R. (eds.), *Asceticism*, Oxford University Press, Nueva York.
WARD, Benedicta (1987), *Harlots of the Desert. A history of repentance in early monastic sources*, Cistercian Publications Inc., Kalamazoo, Michigan.
WARE, Kallistos (1998), «The way of the Ascetics: negative or affirmative», en Wimbush, V., Valantasis, R. (eds.), *Asceticism*, Oxford University Press, Nueva York.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN. Subjetividad y experiencia onírica 7
Consideraciones preliminares 11

PARTE I
LA FILOSOFÍA ANTIGUA Y LOS SUEÑOS

1. La experiencia estoica del «yo» ante los sueños 29
Los sueños y el cosmos estoico: el Destino y la Providencia ... 30
Los sueños, la adivinación y la libertad moral 37
Ocuparse de sí mismo; la disciplina del deseo 46
El alma humana y los sueños 53
La virtud y los sueños 60
La razón se equivoca: las pasiones 69
La cura de una pasión 80

2. El soñador imperturbable: la filosofía de Epicuro 91
La aparición onírica de los dioses 92
Una doctrina materialista como fundamento del alma soñadora 105
El *eídolon* (τὸ εἴδωλον) y las sensaciones verdaderas 114
La formación de los sueños 119
¿Para qué existen los dioses? 125
El miedo a la muerte 130
El soñador impasible: el placer catastemático 145
El «yo» epicúreo 154

PARTE II
GRANDES SOÑADORES

1. La religión, la medicina y los sueños: Elio Aristides 161
El carácter de la obra 163
El encuentro con la divinidad de Elio Aristides 169

Las apariciones de Asclepio 171
Experiencia onírica, enfermedad, religión 177
La medicina religiosa 181
La subjetividad de Aristides 193
Experiencia onírica, retórica y religiosidad 201

2. Los sueños de una joven mártir: Perpetua 213
Primera visión 217
La segunda y tercera visiones de Perpetua 234
Cuarta visión de Perpetua 244

3. Las tribulaciones de un hombre de letras: los sueños de san Jerónimo 261

4. Los sueños y la perfección espiritual: los Padres del desierto 293
La ascesis 301
Praktiké, ἡ πρακτική (la ciencia práctica). El período de la lucha consigo mismo 310
Estrategias: los ejercicios espirituales 318
Los sueños y el combate espiritual 337
Los sueños y la más alta perfección 348

BIBLIOGRAFÍA GENERAL 357